EDICIONES
CRISTIANDAD



JOSEPH RATZINGER

DIOS COMO PROBLEMA

Trata este libro del interrogante más grávido que toda criatura se debe formular: Dios. Qué es eso que con tal palabra denominamos y qué relaciones tiene con el hombre y cuanto nos rodea. Hasta el mundo moderno, que trajo la ciencia experimental y luego el positivismo y el ateísmo, la pregunta carecía de sentido, ya que el hombre estaba como enmarcado dentro de la fe. Pero ahora todo ha cambiado, y la palabra *Dios* danza en todos los ambientes sometida a discusión.

Un grupo de filósofos, exegetas y teólogos, dirigidos por J. Ratzinger, estudia el problema desde el punto de vista de esos tres ángulos: qué nos dice la filosofía sobre el Ente supremo que llamamos Dios; cuál es su imagen según la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, y la teología, ¿qué piensa de todo eso? Una postrer parte del libro analiza las repercusiones del problema en el cotidiano y práctico vivir del hombre.

DIOS
COMO PROBLEMA

E P I F A N I A
EL LIBRO DE BOLSILLO CRISTIANDAD
4

DIOS
COMO PROBLEMA

PUBLICADO POR

JOSEPH RATZINGER

COLABORAN

EUGEN BISER * BERNHARD CASPER
ALFONS DEISSLER * KARL DELAHAYE
WALTER KASPER * KARL LEHMANN
WILHELM THÜSING * BERNHARD WELTE



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Título original:
DIE FRAGE NACH GOTT

*

Lo tradujo al castellano
J. M. BRAVO NAVALPOTRO

Depósito legal: M. 36.706.—1973 ISBN: 84-7057-150-8

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

CONTENIDO

J. Ratzinger: *Presentación* 11

I

EL PROBLEMA FILOSOFICO DE DIOS

1. B. Welte: *Por qué se plantea el problema de Dios.* 19
2. B. Casper: *Incapacidad de la conciencia positivista para plantearse el problema de Dios* 38

II

LA TEOLOGIA COMO INTERROGANTE

3. A. Deissler: *El Dios del Antiguo Testamento* 61
4. W. Thüsing: *La imagen de Dios en el Nuevo Testamento* 81

III

LA TEOLOGIA COMO INTERROGANTE SOBRE DIOS

5. E. Biser: *Ateísmo y teología* 123
6. K. Lehmann: *La imagen bíblica de Dios y el dogma de la Iglesia* 159

IV

EN EL TERRENO DE LA PASTORAL

8. W. Kasper: *El problema de Dios en la predicación. Desde el punto de vista de la teología sistemática* ... 195
9. K. Delahaye: *El problema de Dios en la predicación. Desde el punto de vista de la teología práctica* 219

PRESENTACION

El problema de Dios, hasta hace pocos años al margen del interés teológico y más bien pacientemente soportado que tratado como cuestión vital, ha vuelto de pronto a ser el centro de atención de la teología. Parecía que sobre el tema «Dios» ya se había interrogado y pensado todo; desde las pruebas de la existencia de Dios hasta el tratado de Trinidad parecían andados todos los caminos y ensayadas todas las posibilidades. Las energías teológicas se concentraron visiblemente en la eclesiología y en todo aquello que guardaba relación con ella. Aquí existían quehaceres concretos; aquí aguardaba un extenso material de investigación histórica, y también aquí se acertó con el interés del hombre de hoy respecto al problema de la sociedad y su orden. Por cierto que ya en 1942 había llamado H. de Lubac la atención insistentemente sobre el peligro latente en esta línea de pensamiento[1]*. Recordaba que A. Comte creyó descubrir en la historia de los dogmas una evolución del interés desde la Trinidad hasta la eclesiología, pasando por la cristología. Comte expresó su convicción de que, por este camino, iría cayendo la Iglesia en el positivismo callada y lentamente, sin darse cuenta de ello. De este modo, la Iglesia ya no se ocuparía de Dios, sino del hombre; no de la inescrutable verdad*

[1] H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (París 1944) (trad. española: *El drama del humanismo ateo* [Madrid ²1967]), en especial 157ss. Lubac ha insistido nuevamente en el mismo pensamiento, desarrollándolo convenientemente en su significativo prólogo a G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II,* I (Barcelona 1968) XXIX-XXXV.

en sí misma, sino de las realidades positivas de la misma comunidad eclesial. Sería fácil aducir toda una serie de observaciones semejantes, como, por ejemplo, la prueba presentada por R. Spaemann de que el sociologismo respecto al problema de la verdad tuvo sus primeros brotes en el ámbito de la reacción eclesiástica conservadora frente a la Revolución francesa: la verdad se encuentra solamente en la sociedad, que es quien regula; es únicamente una función de la misma[2]. *Según esto, el aspecto positivo de la Iglesia puede, rápidamente, transformarse en positivismo, dando así paso a curiosas desviaciones del pensamiento.*

La vida de la Iglesia, sin embargo, es de unas características tales que, si se toma en serio su verdadero sentido, siempre excluye todo positivismo eclesiológico. Por eso tuvo que partir el Concilio de la Constitución dogmática sobre la Iglesia para desembocar después en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Pero al intentar decir a los demás qué era y qué quería la Iglesia, tuvo que salir del marco de la eclesiología. Estaba, en efecto, abocado al problema de Dios. Pues la completa elaboración de la eclesiología hubo de romper, por lógica consecuencia, su autosuficiencia y afrontar la pregunta fundamental: ¿Para qué todo esto? ¿Quién es el Dios a quien la liturgia alaba y da gracias? ¿Qué sucede cuando el hombre habla a «Dios»? ¿Quién es el Dios de quien el «Pueblo de Dios» toma su nombre? ¿Qué es eso de que los hombres sean «Pueblo de Dios»? ¿Por quién son designados para ello? ¿Tiene verdaderamente esta palabra (Dios) y con ella este pueblo algún sentido?

El planteamiento radical de la eclesiología provocó una vuelta a la teo-logía en el sentido más propio de la palabra: a la pregunta sobre Dios. El hecho de centrarse en lo eclesiológico, pese a la conexión que guarda con el modo de pensar del hombre de hoy, permitió a los teólogos permanecer dentro de sí mismos y, en el fondo, discutir exclusivamente en el fuero interno de su especialidad; pero esto mismo les hizo enfrentarse con los problemas universales de la humanidad. Pues el problema de Dios, en último término, no es otra cosa que el problema de la verdad como tal. ¿Existe la verdad? ¿Es ésta cognoscible para el hombre? ¿Está dentro de sus posibilidades? ¿Qué es propiamente el ser, la realidad? El problema de Dios, idéntico al problema de la verdad como tal, se convierte así en una confrontación de la teología con el positivismo, que ha llegado a ser hoy modelo universal de postura frente al problema de la verdad, afirmando que sólo el «dato positivo» tiene categoría de ciencia, y no la «verdad», ya que ésta cae en el campo de lo indecible y, por ello, fuera de la ciencia. De este modo, la pregunta sobre Dios en su totalidad resulta una pregunta no científica. El mismo «dato» nos confronta también con todas las formas de salvación que brinda y determina la sociedad: la esperanza del futuro ha venido a ocupar aquí el puesto de la antigua idea de «Dios», convirtiéndose así en su sucesor en el plano humano de la realidad. Mas ¿dónde aparece aquí algo sobre la verdad de Dios y del hombre? ¿Dónde se esconde o a qué se reduce esta idea? Las dos vías fundamentales por las que discurre el pensamiento actual han suprimido al parecer la pregunta sobre Dios como algo de capital importancia para el hombre; pero también puede decirse, con no menos fundamento, que eso mismo ha contribuido a que la pregunta sobre Dios adquiera una nueva urgencia, haya de ser planteada de nuevo. A este respecto vuelve a imponerse un quehacer, sin cuya realización corren las demás tareas el peligro de desembocar, en la práctica, en una nueva etapa de positivismo eclesiástico, puramente superficial.

[2] R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. de Bonald* (Munich 1959).

En vista de esta situación, el grupo de teólogos encargados de preparar el Congreso llevado a cabo del 28 al 30 de diciembre de 1970 en la casa «Himmelspforten» de Würzburgo creyó ver llegado el momento de poner como tema del mismo el problema de Dios. El esquema de la sesión venía ya automáticamente dado por los temas de diálogo antes esbozados: la pregunta sobre Dios tenía que ser planteada en confrontación con la postura del pensamiento positivista y del ateísmo actual y, en principio, desarrollada como cuestión filosófica, como la cuestión filosófica por excelencia. Por otra parte, también se debía exponer el punto de partida imprescindible para poder hablar de Dios en sentido cristiano, a saber: la experiencia de Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento, al menos algunos de sus elementos esenciales. El frente a frente de la pregunta de hoy y la respuesta de ayer (respuesta que implica lógicamente la pregunta) señala desde el principio el concreto quehacer teológico: conjuntar en el pensamiento actual la pregunta de hoy y la respuesta interrogante de ayer; preguntando con la pregunta de hoy, reconocer la identidad del interrogante de entonces y el interrogante de ahora, y, a través de esto, dar al problema un planteamiento en que la respuesta pueda ser experimentada como actual. Por ello nos pareció acertado insertar el problema de la predicación dentro de las reflexiones dogmáticas de los teólogos en congreso. Sólo cuando lo teológico trasciende su lenguaje esotérico y comienza a ser inteligible, se lleva a cabo ese proceso de asimilación que la misma teología requiere. En este sentido no es la predicación un simple problema práctico ulterior, sino una cuestión de la teología sistemática misma.

Los breves días de que se dispuso en Würzburgo estuvieron así cargados de una temática extremadamente amplia. Por otra parte, el plan estructurado de esta manera se presentaba como un todo que no debía ser

desglosado. Al publicarlo aquí lo hacemos con la convicción de que las ponencias de Würzburgo suponen en conjunto un avance en la tarea actual de la teología sobre el problema de Dios y sirven de base para continuar y ampliar el diálogo sobre los derroteros de entonces. La conferencia de teólogos quiere, al mismo tiempo, responsabilizarse así de la tarea pública que le corresponde. A veces ha sido criticada su lentitud e inefectividad. Estas conferencias no son, de hecho, un órgano que tenga por objeto intervenir en las discusiones actuales mediante declaraciones periódicas. Y la razón es, precisamente, que a ella pertenecen en principio todos los profesores de teología fundamental y dogmática de lengua alemana y en ella han de estar representadas todas las opiniones. Su significación reside más bien en constituir un marco de diálogo científico, no interesado directamente en hacer declaraciones de carácter obligatorio, sino en analizar cuestiones de importancia con la paciencia y la apertura con que lo hace y lo hará siempre la verdadera ciencia. La conferencia intenta ser un reducto para la serena objetividad científica en medio de la cargada atmósfera eclesiástico-política.

JOSEPH RATZINGER

Pentling, Navidad 1971.

I

EL PROBLEMA FILOSOFICO DE DIOS

1

BERNHARD WELTE

POR QUE SE PLANTEA EL PROBLEMA DE DIOS

¿Podemos nosotros como filósofos, esto es, como hombres pensantes, hablar todavía de Dios, escuchando y, a la vez, tomando en serio las voces de nuestro tiempo y nuestro mundo?

Para una conciencia positivista consecuente, Dios está de sobra; no se necesita de él para aclarar los hechos positivos y tangibles de nuestro mundo. Desde el punto de vista del análisis lingüístico, sobre la palabra Dios recae la sospecha de carencia de sentido. Y si pensamos de un modo crítico-social, en polémica contra el planteamiento positivista, entonces la palabra o la tesis Dios se torna sospechosa de ideología. ¿A qué intereses sirve o ha servido? El pensamiento de Nietzsche, que la fe en Dios daña al hombre, retorna modificado. Y ¿qué decir de las acusaciones de Albert Camus contra Dios en nombre del hombre lastimado? ¿Qué importancia tiene el pensamiento de Feuerbach en nuestro tiempo, que se dice una segunda Ilustración?

Queden aquí tan sólo mencionados estos nombres característicos del tiempo y mundo en que vivimos. Podrían añadirse otros emparentados con ellos. En el confrontamiento que haremos de sus ideas no podremos entrar en detalles. Pero ya bastan estos nombres como muestra al menos de que en el tiempo y en el mundo de hoy no podemos, sin más, presuponer el

problema de Dios ni siquiera como problema. Menos aún podemos recurrir sencillamente, sin sentido crítico, a esquemas tradicionales como las habituales pruebas de la existencia de Dios.

Por esta razón, ya que seguimos interesados en el problema de Dios, hemos de proceder por nuevos caminos.

Es lo que aquí trataremos de esbozar. Nuestro intento se presenta deliberadamente indefenso, abierto a la discusión de todo aquel que quiera pensar con nosotros.

Nuestro intento quiere, por una parte, prescindir de los supuestos tradicionales, incluso del supuesto de que el uso de la palabra «Dios» tiene verdadero sentido.

Pero frente a esta abstinencia, al menos relativa, de supuestos previos, nos anima una intención metódica positiva. El método que me he propuesto para proceder por este camino es el siguiente: considerar, primero, algunos hechos fundamentales que no pueden ser negados con fundamento, independientemente de la situación en que se encuentre o del punto de vista que tenga la conciencia de un hombre o de una sociedad en un tiempo determinado, como el nuestro. Y reflexionar, después, sobre la conexión que existe entre estos hechos fundamentales.

1. Entre los hechos que considero innegables, el primero que en mi opinión hemos de tomar en cuenta es éste: *que nosotros somos ahí*, existimos entre otros hombres, en medio de nuestra sociedad, en medio de nuestro mundo. Esto es un hecho incontestable. Palabras como «estamos ahí, en nuestro mundo» tienen un sentido real, independientemente de las tendencias predominantes en la conciencia pública.

Al llamar la atención sobre este hecho queremos enlazar tanto con las reflexiones fundamentales de Descartes como con lo que Husserl se propuso con su

reducción fenomenológica [1]: establecer una base indubitable para nuestras reflexiones posteriores.

Con este planteamiento, análogo al pensamiento de Husserl, nos proponemos dejar entre paréntesis cualquier tipo de interpretación de nuestra existencia en el mundo o, en todo caso, no nos comprometemos con ninguna. Ya se explique nuestra existencia o ser en el mundo siguiendo a Platón, ya siguiendo a Tomás de Aquino, o al modo de Heidegger o Siegmund Freud, todas estas interpretaciones y otras semejantes dejan intacto el hecho fundamenal que expresamos con las palabras «estamos ahí, en medio de nuestro mundo». El hecho de nuestro ser en el mundo sigue en pie de una manera o de otra.

Una cosa hemos de hacer constar por encima de todo en esta afirmación: que nuestro existir en el mundo es algo así como un *campo abierto de experiencias*. Al existir actuando y sufriendo, *experimentamos* muchas cosas. Un elemento perteneciente a la existencia del hombre en el mundo es la transparencia o apertura a muchas posibles experiencias que podemos tener, y de hecho tenemos, con nosotros mismos, con nuestra sociedad y con nuestro mundo. Precisamente por eso lo podemos *decir*. Al hablar expresamos un contenido básico de experiencia.

La frase «estamos ahí, en medio de nuestro mundo» no indica, por tanto, un simple estar ahí entendido en sentido físico, por más que se intente encerrar en ella las más diversas interpretaciones. Fuera de todas ellas permanece siempre la apertura de las experiencias. De ahí que la frase tenga un sentido distinto al que tendría, por ejemplo, esta otra de sonido parecido: «las lunas de Júpiter existen, o hay lunas de Júpiter».

[1] Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (La Haya 1950), I, 31-32, 63ss.

Por razones de sencillez propongo, pues, que llamemos *existencia (Dasein)* al contenido de la frase «estamos ahí, en medio de nuestro mundo». Este título ha de abarcar también los paréntesis y las explicaciones a que hemos aludido.

La existencia será, por tanto, el hecho fundamental al que vamos a prestar atención.

2. El segundo hecho, al que nos queremos referir en este contexto, se hace patente en el ámbito mismo del primero, es decir, de nuestra existencia en el mundo. Es una experiencia característica dentro de ese campo abierto de experiencias de que hablábamos.

Este segundo hecho se expresa en frases como ésta: Nosotros no existimos de siempre ni existiremos por siempre. Con tales frases expresamos un conocimiento en el que no cabe la duda. Nadie puede dudar que en la mencionada doble frase se expone un hecho real. Luego tiene que haber también una experiencia de nuestro no existir anterior y futuro, aunque se ha de admitir la dificultad que entraña determinar los detalles de esta experiencia.

El no existir anterior y futuro se presenta en cada caso como una negación de la existencia. Pero, en cuanto negación, no se trata de un no ser cualquiera, sino de un determinado no ser, de una nada determinada por su relación con cada existencia humana concreta. Es el aún no existir o el ya no existir más de tal *existencia.* Como negación determinada, es este hecho al mismo tiempo universal. Está referido a la existencia en el mundo de cada hombre, y así tiene que ser considerado: como aplicable a cualquier existencia humana. No hay nadie de quien no se tenga que decir: una vez no existió, y alguna vez dejará de existir. La universalidad de esta negación determinada de que aquí hablamos se supone que también abarca todas las creaciones humanas supraindividuales: instituciones, formas de

sociedad, culturas, etc. Nadie y nada de lo que es humano escapa a la no existencia.

En este sentido, podemos afirmar sin reservas que la no existencia (tanto anterior como futura) afecta a la existencia humana *en su totalidad,* incluyendo todo aquello que es o puede ser mundo del hombre.

La no existencia, en el sentido indicado, es la segunda realidad incontestable que, partiendo de la primera, vamos a considerar. La llamaremos, para mayor sencillez, *nada* (no ser). Con tal término nos referiremos siempre a la ya indicada no existencia anterior y futura del hombre existente.

Hablar así de la nada, empleando la palabra nada como sustantivo, podría fácilmente inducir a pensar que la nada es una cosa, o un objeto, o una sustancia, o una hipóstasis, o algo parecido. En modo alguno ha de entenderse así. La nada es la negación de todo eso y no puede, por tanto, ser hipostasiada, ni aun cuando nuestra manera de hablar parezca inducirnos a ello. En tal sentido hemos de estar dispuestos, al contrario de lo que aconseja Wittgenstein, a chocar con las fronteras del lenguaje.

Pero, por otra parte, la nada de que hablamos no es en modo alguno una nada o una negación puramente formal. Ya hemos indicado que nosotros, como hombres existentes en el mundo, y mientras estemos en él, nunca podríamos hablar de la no existencia si no nos viniera de alguna manera dada como realidad. Tanto si se presenta como realidad, de la manera que sea, como si se hace experiencia, significa en cualquier caso que es un *positum* y, en tal sentido, algo positivo precisamente en su negatividad. *Significa* algo y *dice* algo: la experiencia de que hubo un momento en que nosotros no existíamos. Y aún con más intensidad: la experiencia de que habrá un momento en que nosotros ya no existiremos. La nada de que hablamos no

queda absorbida por la negatividad formal [2]. Claro que la positividad a que aquí se hace referencia, esto es, la experiencia positiva de la no existencia o de la negatividad, tiene unas características que la hacen completamente diferente de todo aquello que de ordinario solemos llamar positivo en el ámbito de la existencia. Pero es positividad porque implica algo positivamente dado, que significa algo en cuanto que es, justamente, *lo otro* de la existencia y de la positividad que a ella directamente pertenece.

En el curso de las reflexiones que siguen sobre la no existencia propia de toda existencia propongo que nos limitemos a considerar lo que podemos llamar *futura* no existencia. Esta nada futura, esta no existencia que nos espera, es, en efecto, la manifestación más actual de la nada, pues es lo futuro y lo venidero lo único que el hombre concreto en su realización existencial experimenta como actual. La reducción propuesta responde así al sentido natural de la realización de nuestra existencia. Quien reflexiona sobre la muerte propia y de los demás hombres que están vinculados a él; quien se entretiene un poco en pensar lo que dentro de cien o de mil años quedará de él y de todas las personas que conoce o de quienes oye hablar; quien, siguiendo el consejo de P. Neruda [3], toma de vez en vez un baño en la tumba, éste no se atreverá siquiera a negar que la no existencia futura y la nada en este sentido es una gran realidad, digna de atención e incontestable.

[2] El haber pasado esto por alto constituye el fallo de las reflexiones de E.-W. Platzeck en su artículo *Das Reden vom Sein:* «Zeitschrift für philosophische Forschung» 24 (1970) 317ss. Cuando allí leemos: «El absoluto no ente no es en modo algo» *(op. cit.,* 321), encontramos simplemente una tautología que no puede discutirse, pero tampoco aclara nada, al menos no la negación misma ni su posibilidad.

[3] *Poesías* (Francfort 1963) 230ss.

Por supuesto, se trata de una realidad por naturaleza equívoca o de doble sentido. Su equivocidad radica en el fenómeno de la nada misma. Quien experimenta o, por así decir, *ve* que todos nosotros dejaremos de existir, puede interpretar su experiencia *bien* como experiencia de una nada sin valor o también como experiencia de un ocultamiento absoluto. En el primer caso podrá decir: aquí no hay absolutamente nada. En el segundo, sin embargo, dirá: aquí no veo nada, se me escapa y oculta lo que aquí actúa. Por el contenido de la experiencia de la nada o, hablando con términos de Husserl, desde el noema de la nada, es claro que no se puede resolver esta equivocidad. Semejante indeterminación es un rasgo fundamental de la nada en su negatividad.

Lo que venimos diciendo se puede esclarecer con un ejemplo muy simple. Si alguien entra en un lugar completamente a oscuras dirá: «No veo nada». Pero esto lo dice como expresión de una experiencia *positiva;* pues lo que él ve es que ahí no hay nada que ver. Nunca diría: yo no veo nada, si no viera nada en absoluto, como cuando está, por ejemplo, sumido en profundo sueño.

Quien se encuentra en tal situación no puede decidir por lo que ve si ha entrado en un lugar completamente vacío o en uno que no está vacío, pero cuyo posible contenido escapa a su experiencia. Las dos posibilidades producen el mismo fenómeno y tienen, por consiguiente, la misma expresión lingüística: yo no veo nada. Por esta equivocidad, todo el que se encuentre en esta situación ha de proceder con cautela, pues no puede estar seguro de una cosa ni de otra.

Conscientes de esto, en la experiencia de la nada hemos de hacer distinción y dejar abiertas las dos posibilidades: la posibilidad de la nada simplemente nula y la posibilidad de la nada como ocultamiento o sustracción. Desde la experiencia de la nada no podemos,

en principio, solventar la alternativa: ¿hay algo oculto que se nos escapa, o no hay absolutamente nada?

Teniendo esto en cuenta, nos será más fácil aventurarnos a profundizar en las peculiaridades de la nada. No debemos, sin embargo, olvidar que éstas permanecen siempre en el equívoco. Más tarde consideraremos si este doble sentido puede ser eliminado alguna vez.

No obstante todo esto, y sin restar valor a la salvedad hecha sobre su doble sentido respecto a la no existencia o a la nada experimentada o experimentable, es posible hacer algunas importantes afirmaciones. Esto no se debe sino a que la nada, aparte de su contenido negativo, tiene un carácter positivo en razón de su facticidad o experimentabilidad. De ello se puede hablar.

a) En primer lugar, descubrimos lo siguiente: entre la nada como objeto de experiencia de una parte y nuestra existencia como sujeto de la misma de otra se establece un dinamismo negativo. La nada tiene en sí algo que claramente nos mueve o incita a no pensar en ello, o al menos a no hacerlo gustosamente. De ella emana una dinámica de repulsa.

Es por esto por lo que muchas actitudes humanas no son explicables más que como reacciones de huida ante la nada. Más que acciones directas o inmediatas son reacciones frente a un dinamismo de rechazo que dimana de ella. ¿Qué otra cosa es sino una evasión de la nada esa incesante huida al ajetreo de la existencia positiva, única que hoy al parecer tiene importancia? Es una huida con el objetivo único de descubrir lo positivo en todos los aspectos que alcanza nuestra vista. ¿Acaso no priva hoy la tendencia a encubrir las sombras de la nada con nuevos proyectos y brillantes utopías que mejoren en lo posible nuestra futura existencia? Incesantemente se abren nuevas perspectivas en todos los órdenes. En este sentido, Ernst Bloch se ha convertido en el clásico moderno. Mas todo esto, repetimos, puede interpretarse como huida, como desviación de la mirada ante la no existencia futura. Como una especie de estrategia de inmunización frente a lo inevitable.

También cuando se hace referencia a la nada de la muerte, por ejemplo, se emplea la hábil estrategia de neutralizarla en la conciencia, reduciéndola a un acontecimiento como otro cualquiera, relativamente insignificante; así, la no existencia que se manifiesta en la muerte no dice más que una esquela mortuoria del periódico, viene a ser un anuncio de tantos, que no se diferencia de la publicidad de cigarrillos o películas y tiene, incluso, la misma tarifa. O bien se da la estrategia de difamar la preocupación por la amenaza de la muerte, tildándola de ocupación inútil y de escape de los quehaceres cotidianos. Pero, frente a todas estas tentativas, las moderadas palabras de Pascal conservan su incorruptible verdad: «Corremos descuidados hacia el abismo una vez que hemos puesto ante nosotros el obstáculo que nos impide verlo» [4]. El abismo de la nada, que se avecina hacia nosotros y nos amenaza, es una realidad innegable, por muy repulsiva que nos parezca.

No es nada fácil, en consecuencia, ver la realidad de este hecho, aunque seriamente tampoco se pueda negar. Por su carácter repulsivo se necesita para ello una honradez intelectual y una audacia de espíritu que resuelvan considerar con toda franqueza, y no por razones de evidencia, sino por así decir, contra corriente, lo incontestable del hecho: que todos dejaremos de existir; se necesita la honradez y la valentía de exponerse a esta experiencia y a aguantarla realmente. Sólo en la medida en que nosotros lleguemos a hacerlo conseguiremos escapar a estas ilusiones superficiales, pero casi

[4] B. Pascal, *Pensamientos,* n. 276.

omnipotentes, y nos acercaremos a la verdadera realidad de nuestra existencia.

b) Una vez que se ha profundizado de esta manera, contra corriente, en la no existencia inminente y amenazadora es cuando en ella se pueden descubrir nuevas cosas y hacer afirmaciones sorprendentes por su evidencia. Estas no deben, lo repetimos, ser consideradas como propiedades de una cosa concreta. La nada no es precisamente una cosa concreta; es una no cosa. Pero tiene algo así como dimensiones; y a éstas se les puede reconocer y expresar lingüísticamente.

La nada no tiene fin. La negación del fin es como una dimensión de la nada. Lo que se ha precipitado en la no existencia nunca vuelve. Este «nunca» es la expresión de su infinitud. La nada es el callado abismo en que los hombres caen cada vez más profundamente, pero sin dar un paso adelante. Se puede afirmar con toda razón: para aquellos que han dejado de existir o se han hundido en la nada, mil años son como un día.

Comparada con la fugacidad y transitoriedad de nuestra existencia, la nada es infinitamente mayor. Por su grandeza inconmensurable viene a ser para nosotros algo *desmedido,* prodigioso y terrible a la vez. Ante la nada, nada es toda nuestra efímera existencia. No es de extrañar, por eso, que la nada tenga un poder de repulsión.

c) En esta desmedida infinidad o in-finidad que acabamos de señalar está implicada otra dimensión que podríamos denominar dimensión intensiva de la nada. Esta es la que completa y agudiza la enormidad de la nada. La nada es *inevitable.* Nadie escapa a la amenaza de la nada. La nada conmina y sobreviene y devora y retiene toda existencia, y esto para siempre, por eminentes e inolvidables que sean las grandes figuras de la historia. Unas y otras, grandes y pequeñas, son devoradas por la nada, y ningún poder de este mundo puede arrebatárselas. Por su carácter inevitable es la nada lo

único que tiene categoría de prepotencia absoluta frente a cada existencia concreta y su potencia correspondiente, y esto calladamente y sin esfuerzo. Al calificar a la nada de prepotente no lo decimos conforme al concepto vulgar de poder, como se entiende, por ejemplo, el poder de producción. La nada no mueve un dedo; domina sobre todo sin ruido alguno.

Como quiera que su prepotencia la hace inexcusable, podemos también considerarla como algo *incondicionado.* Sólo que la palabra «incondicionado», gravada ya por una larga tradición filosófica, no tiene aquí el sentido abstracto que de ordinario le atribuye la tradición, sino un sentido sumamente concreto. Podemos decir que la nada no está condicionada o es absoluta, ya que nada se le escapa; de aquí que no tiene sentido pretender negociar con ella. Llega, quita y retiene lo que quita, tanto si ha sido como si no ha sido requerida, pensada o impensadamente. Con gran profusión de medios técnicos se pueden traer piedras de la Luna, y lo mismo se podrá algún día de otros astros o constelaciones. Pero no se puede recobrar nada de lo que es pretérito y ya no existe más. Orfeo no puede hacer volver a Eurídice de nuevo a la tierra. Todo poder humano choca aquí con una frontera, que no presenta dimensiones técnicas; es de un carácter totalmente distinto. Esta es la razón de llamar incondicionada a la experiencia de la nada en un sentido plenamente concreto.

3. Pero no olvidemos que la nada, que va aneja a nuestra existencia y en ésta experimentamos, tiene un carácter equívoco por el mismo modo de presentarse.

Cuanto más intensa es la vivencia de la enigmática duplicidad y de las gigantescas proporciones de la nada, tanto más insistemente se repliega nuestra existencia en sí misma, hasta dejar al descubierto en su mismo centro un nuevo rasgo que, si bien siempre ha estado

latente ahí dentro, sólo se perfila con toda nitidez ante la experiencia de la nada. Este rasgo es el tercero de los hechos que hemos de considerar en relación con nuestro tema.

No huiríamos de la no existencia inminente ni nos angustiaríamos ante su presencia si el hecho de que la nada importa a nuestra existencia no formara parte de nuestro propio ser en el mundo. Ser ahí, existir, es para nosotros de suma importancia e interés. Con esta expresión, *interés en existir,* vamos a designar el tercero de los hechos que estamos observando. Nosotros no somos hechos constatables simplemente. Somos, más bien, seres vivientes, cuya existencia siempre se ve afectada por el mismo hecho de vivir en el mundo.

Pero no sólo nos importa esta existencia en general, sino sobre todo que esta existencia se demuestre plena de sentido. Nuestro interés se cifra en presentar una forma racional de existencia; exigimos que tenga sentido el curso de nuestra vida. La exigencia de sentido es inseparable de nuestro existir. Tal ha sido el mérito de la teoría crítica: haber vuelto a poner de relieve la exigencia de sentido, sobre todo frente al positivismo, en el que tal exigencia parece haberse eclipsado y desaparecido.

Podemos decir que la pregunta (que a su vez encierra una exigencia) «¿qué sentido tiene esto?», o bien «¿para qué es bueno esto?», es la principal pregunta, la verdadera exigencia rectora de nuestro existir. Planteada más radicalmente, se formula así: ¿Qué sentido tiene, *en absoluto,* que yo exista, para qué es buena mi existencia en absoluto? Y más radical todavía: ¿Qué sentido tiene, absolutamente, que nosotros los hombres existamos juntos? Es claro que hay algo así como una solidaridad humana universal. Yo no puedo formular la pregunta por el sentido para mí solo; la debo lanzar en nombre de todos mis semejantes a la vez. En mi opinión, la solidaridad humana universal que

la pregunta por el sentido implica es uno de los elementos evidentes que integran la conciencia ética del hombre.

De aquí, de esta exigencia de sentido y del horizonte de solidaridad universal que tal postulado supone, parten todos los proyectos, todas las esperanzas y todas las pretensiones de los hombres. Dicho postulado estimula todos los esfuerzos humanos, sociales, comunitarios y culturales, pues éstos sólo tienen efectividad cuando se presentan con sentido, y como tal se toman.

Pero el postulado del sentido en cuanto parte integrante de nuestra existencia humana se presenta de dos formas claramente distintas: de una, como postulado pensado, proyectado y expresamente tematizado, y de otra, como postulado realizado y vivido. Si reflexionamos atentamente, podemos constatar que el proyecto de sentido que concibe toda existencia humana permite en su expresión temática concreta las más diversas interpretaciones. Entre éstas se incluye también el caso límite de la interpretación negativa extrema, conforme a la cual se puede pensar que nada absolutamente tiene sentido. Cuando un hombre piensa así, y está dispuesto a vivir y morir según esa idea, su actitud se merece sin duda alguna todo nuestro respeto y consideración. Pero aun en ese caso hay que hacer la observación siguiente: esa misma interpretación negativa extrema, por muchas razones que pueda aducir en su favor, es únicamente posible en cuanto que el hombre, al enjuiciar su existencia, considera esa interpretación como más honrada, más verdadera y en consecuencia más plena de sentido que todas las demás. Lo cual significa a su vez que hasta el caso límite de renunciar expresamente al sentido sólo es posible en el supuesto de que haya sido vivido un proyecto de sentido o que éste ya esté implicado en la vida misma.

Este mismo caso límite, pues, nos ilustra sobre el hecho de que nuestra existencia como tal da por su-

puesto un sentido, sin que para ello sea menester un nuevo acto adicional explícito. Absolutamente hablando, nuestra existencia no puede sostenerse sin este presupuesto. La vivencia del postulado del sentido precede a cualquiera de sus interpretaciones, y es hasta tal punto necesaria, que con su desaparición se eliminaría también la posibilidad de realizar la misma existencia.

Sólo el hecho de vivir una exigencia de sentido es lo que perfila con anterioridad las formas satisfactorias de existencia. Sólo esta vivencia previa arrastra a la existencia humana a realizar su forma definitiva. Vive, en concreto, de los fines a alcanzar y de los objetivos a cumplir. En este sentido es acertado decir que dicha vivencia encierra en sí una «dialéctica negativa»: ante toda realización concreta, posible o verificada, no se contenta con lo obtenido, sino que exige un nuevo sentido. El hombre nunca ha alcanzado un estado de felicidad tal que pueda decir con carácter definitivo: esto tiene sentido por sí mismo: no se ha de buscar ni pretender otro sentido ulterior. Al contrario, son los mismos estados de felicidad, una vez que se ha pasado su primer encanto, los que ponen en el primer plano de la conciencia la pregunta por el sentido. ¿Cuál será el verdadero sentido de todo esto?

Respecto al postulado del sentido de la existencia, aún nos queda por hacer otra observación, y es que cuando se formula de forma abstracta, pierde relieve y se torna irreal. Contra esto, Ferdinand Ebner ha hecho notar acertadamente en una ocasión que, si queremos alguna vez experimentar en toda su fuerza el postulado del sentido y la pregunta que lo expresa, hemos de buscarlo en una situación concreta intersubjetiva, que es donde se desarrolla. Ahí, a la vista de un amor concreto hacia otras personas o de un concreto compromiso ante los demás en favor de la justicia o la libertad, aparece con toda evidencia, como movido por una fuerza elemental, el hecho de que tal cosa no puede

dejar de tener sentido. El postulado del sentido adquiere su propia y plena dimensión exclusivamente en un marco interhumano concreto. Sólo entonces se hace patente que es ineludible.

De esta manera, el postulado del sentido constituye el tercero de los hechos que consideramos. No es tan sencillo ni tan evidente como el primero y el segundo. Pero no se le puede desechar, so pena de desatender los elementos fundamentales constitutivos de nuestra existencia.

4. Intentemos ahora analizar la relación que los tres hechos observados guardan entre sí. La primera consecuencia que resulta, en mi opinión, es una alternativa que puede formularse en estos términos:

a) Si todo está ineludiblemente amenazado por la nada, de una manera especial y absoluta lo estará el postulado del sentido. Cierto es, como hemos visto, que a la cuestión del sentido no dejamos de darle legítimas respuestas, aunque inmanentes y a corto plazo. Sólo hay que buscarlas. Con todo, persiste el interrogante: Si todo esto se destruye un día, ¿son realmente relevantes y serias las realizaciones inmanentes del sentido? Si todo se ha de sumir un día en la nada sin fin, ¿qué sentido concreto pueden todavía tener el amor y la fidelidad? ¿Podemos aún seguir haciendo seria distinción entre justicia e injusticia, verdad y mentira, libertad y esclavitud? ¿En qué ha de parar entonces la obra de las personas eminentes e intachables que consagran su vida desinteresadamente al servicio de los enfermos o de la libertad y la justicia? ¿En la nada? Y más descarnadas aún son las preguntas que surgen a la vista de las experiencias y realidades negativas. ¿Puede pensarse que el dolor de los inocentes carece de sentido? ¿Quién se atreve o es capaz de pensar que las grandes preguntas que sobre el dolor han lanzado tanto Dostoievski como Albert Camus no tienen respuesta? Mas si todo se torna un día, cercano o lejano,

en nada, ninguna de ellas tiene auténtica respuesta. Y entonces tampoco sirven de ayuda las respuestas a corto plazo. Ni el paraíso futuro prometido ofrece una verdadera solución del problema. Pues si sólo la última generación puede entrar en este paraíso, mientras que las generaciones precedentes han sido sumergidas en la nada, y si incluso este paraíso futuro prometido ha de sumirse a su vez en la nada —para pensarlo no nos faltan motivos—, ¿adónde ha de ir a parar todo? ¿A la nada? Si, en definitiva, todo, el bien como el mal, la felicidad como la infelicidad, es arrojado indistintamente entre los viejos trastos de la nada, donde ha de permanecer para siempre, ¿qué sentido tiene ya comprometerse por la verdad y la justicia antes que por la mentira y la injusticia? ¿Para qué esforzarse por la felicidad de los hombres y no, más bien, aceptar con indiferencia su desdicha? Quien interpreta y declara a la nada sin valor alguno pone en duda todo sentido humano y, por ende, toda la actitud ética del hombre. Si se procede seriamente, tal consecuencia es inevitable. Pero, afortunadamente, los hombres la rehúyen constantemente. Por un inalienable instinto ético parecen estar defendidos contra esta fatal consecuencia. A nosotros, sin embargo, nos corresponde hacerle frente sin temor alguno. Si todo se sume necesariamente y para siempre en la nada y ésta no tiene en absoluto ningún valor, nada de todo esto tiene realmente sentido.

b) Pero semejante solución es intolerable, no puede ser aceptada. Está en crasa contradicción con el sentido que se postula en nuestra propia existencia individual y colectiva. El postulado del sentido, con sólo que se le tome en cuenta lo bastante en concreto, es irrecusable; se convierte en un postulado ético fundamental, y éste implica a su vez una opción ética igualmente fundamental, que puede expresarse con las palabras: todo tiene sentido. Pues no es lícito renunciar

a hacer distinción entre bien y mal, sino que se ha de mantener firmemente que el amor, que la lucha por la libertad y la justicia, que el dolor de los que sufren tiene un sentido. Es de todo punto necesario hacer valer el postulado ético fundamental contra la amenaza absoluta de la sinrazón universal e incondicionada que emana de la experiencia de la nada, cuando ésta se vive con todas sus consecuencias.

c) De todo esto, si no restamos nada de su valor, resulta una, y en el fondo única, consecuencia. Mas, para verla clara y distintamente, no hemos de olvidar el carácter equívoco que con todo fundamento echamos de ver en la experiencia de la nada. Desde la negatividad propia de esta experiencia no se puede tomar ninguna decisión.

Después, sin embargo, hemos topado con otro hecho, no menos elemental, que requiere una opción. Es el postulado ético fundamental que hemos indicado. No podemos aceptar que la existencia, sin más, no tiene sentido, que la solidaridad de la vida humana, sus luchas y sus sufrimientos son absurdos.

Manteniendo vigente dicho postulado, como es claramente obligado, si no eludimos ahora las últimas consecuencias, el mismo postulado nos obliga a tomar una decisión ante aquel interrogante de la nada que en un principio quedó sin resolver. Para que el postulado del sentido siga siendo válido se ha de decidir la nada. Es entonces, a la vista de la nada precisamente, cuando hay que decir que también la existencia tiene sentido. Lo cual, asimismo, únicamente puede mantenerse si la nada no es una nada vacía en su infinitud, ineludible poder y tenebrosa enormidad. De aquí que la nada no puede ser otra cosa que el encubrimiento o la presencia escondida de una fuerza infinita y misteriosa que nos constriñe de manera absoluta y que da sentido a todo, o lo reserva y custodia para todo aquello que provisoriamente no lo tiene. Se ha de entender como

una manifestación informe y silenciosa del poder antedicho, que sobrepasa todos los límites de la inteligibilidad objetiva o cosificada. Por razones éticas evidentes, si bien no obligatorias, se puede y se debe, pues, propugnar que la nada es signo y vestigio de una realidad incondicionada y absoluta, aunque sustraída y encubierta; una realidad, que salvaguarda el sentido de todo y mantiene, aunque los hombres intenten echarla por tierra, la diferencia entre justicia e injusticia, entre el bien y el mal y las realidades anejas a éstos.

Por supuesto que esta consecuencia no constriñe de la misma manera que los argumentos empíricos o matemáticos. Por tres razones: en primer lugar, la nada no obliga a que se la vea, aunque es innegable; en segundo lugar, es fácil hacer caso omiso del postulado del sentido, y éste queda entonces velado por falta de cursabilidad, y, finalmente, la misma consecuencia no es de por sí evidente a todas las miradas y no es por ello necesario que todo el mundo la saque. En mi opinión, sin embargo, tanto los hechos básicos como la consecuente relación entre los mismos son una cosa clara y razonable para todo aquel que tiene la valentía y no elude las consecuencias de ahondar en los hechos y su mutua relación. Especialmente clara y evidente, por mucho que se quiera prescindir alegremente de ella, me parece la decisión ética fundamental que es, en definitiva, la que origina la susodicha consecuencia.

La nada no es una nada vacía. La decisión ética fundamental nos demuestra que la nada está preñada, conserva y decide, que de ella proviene la llamada: confíate, entra en el silencio sin fondo de la nada, y cree. Está colmada. Su callada fuerza es, sin comparación, mucho mayor que todo lo que en otro orden nos parece grande y poderoso.

Por supuesto, con estas reflexiones aún no hemos llegado a lo que Heidegger llama el «Dios divino» *(göttlicher Gott)*. Para llegar hasta él habríamos menester de otras experiencias que las que aquí hemos aducido, quizá incluso de unas experiencias distintas de las que hoy por hoy nos son posibles. Pero se ha hecho patente el infinito, al que por su retirada o elisión podemos llamar misterio, secreto *(Geheimnis)*. Se ha hecho patente que el infinito, para decirlo con palabras de Paul Tillich, nos atañe e importa de modo absoluto. Se ha hecho patente que hay razón para creer. No es poco, en mi opinión, haber hallado esto en un camino que debe estar abierto a otros cambios de sentido, a nuevas evoluciones y también, quizá, a nuevos objetivos.

2

BERNHARD CASPER

INCAPACIDAD DE LA CONCIENCIA POSITIVISTA PARA PLANTEARSE EL PROBLEMA DE DIOS

Nadie conseguirá llegar a la realidad de Dios con pensamiento y vida, si no fija su atención primero en los modos de vida y pensamiento en que él mismo se encuentra. Pues únicamente el tipo de existencia histórica, el modo práctico de vida y pensamiento le dan acceso, en concreto, a la realidad que quiere ver y experimentar.

El filósofo que hoy se proponga reflexionar sobre el problema de Dios y se haga eco, dentro de la realidad del momento presente, de las señales de la «muerte de Dios», tiene que tomar en cuenta forzosamente las condiciones de posibilidad del pensamiento contemporáneo, si quiere llegar al fondo de la cuestión, es decir, esclarecer si Dios es algo o no es nada.

El pensamiento contemporáneo presenta facetas muy diversas. A partir, sobre todo, de Kierkegaard y Nietzsche, el pensamiento se ha convertido en una cosa completamente personal. Por otra parte, sin embargo, no cabe duda que un amplio sector del pensamiento contemporáneo, al menos en su tendencia general, está determinado por el *modo de pensar* que ya se encuentra en Bacon, en los amaneceres de la conciencia científica moderna, y que pasa luego por la Ilustración, la crítica a Hegel y la decisiva vuelta a los «estudios po-

sitivos» de Marx [1], hasta desembocar al fin en una concepción de la realidad que muy bien podemos denominar conciencia positivo-tecnológica. Esta manera de interpretar la realidad ha encontrado hoy su expresión teórica en la extensa rama filosófica del neopositivismo.

Se puede ser de la opinión que estas filosofías neopositivistas no tienen gran altura de pensamiento. Pero se ha de reconocer que son de suma importancia por el mismo hecho de reflejar en categorías de reflexión la praxis tecnológica que determina enteramente nuestra vida.

Pero dentro de esta conciencia, ¿se puede encontrar acceso, en términos generales, al planteamiento del problema de Dios? Y si no es así, ¿por qué no? Tal es la cuestión que aquí vamos a discutir como *cuestión previa* al problema de Dios. Y la examinaremos contrastándola, sobre todo, con el pensamiento de Ludwig Wittgenstein. Wittgenstein no pertenece, sin más ni más, al neopositivismo; pero en su obra aparecen con especial claridad las implicaciones gnoseológicas del neopositivismo y de la analítica del lenguaje.

Para mejor comprensión vamos a exponer estas implicaciones en la primera parte de nuestro estudio.

1. CONOCIMIENTO, VERDAD Y REALIDAD

Al tomar las obras de Wittgenstein con el propósito de descubrir qué es para él el conocer, nos sorprende el hecho de que conocimiento y verdad parecen ser entendidos en la primera etapa de su pensamiento, como se manifiesta en el *Tractatus logico-philosophicus* [2],

[1] Cf. S. Landshut (ed.), *Brief an den Vater*, en *Die Frühschriften* (Stuttgart 1953).

[2] *Tractatus logico-philosophicus*, en *Schriften* I (Francfort 1960). Citado de aquí en adelante: *Tr.*

conforme al modelo de la teoría del conocimiento tradicional. El conocimiento se presenta como un *proceso* que establece una ecuación entre la verdad del pensamiento o, quizá mejor dicho, entre el estado del pensamiento y la verdad de la cosa. «La realidad —dice en *Tr.,* 4.05— es comparada con la proposición». Y en otro lugar: «La proposición resulta verdadera o falsa en tanto en cuanto es una imagen de la realidad» *(Tr.,* 4.06). De un lado está la realidad; de otro, la conciencia, la cual se articula en la proposición. Pero ambas deben ser *comparadas.* Según esto, una proposición es verdadera si lo que ella dice es también el caso. Como se ve, aquí se reconoce formalmente el viejo modelo gnoseológico de la *adaequatio intellectus et rei.*

a) Pero en este modelo formal todo depende del modo como es entendida la realidad en concreto. Si lo examinamos minuciosamente, en seguida advertimos que la realidad, según aquí se entiende, encierra no pocas implicaciones de la concepción positivista, las cuales a su vez condicionan intrínsecamente el significado del conocimiento que con ella se relaciona. Por realidad, en efecto, entiende Wittgenstein en principio, como se ha puesto de manifiesto en la discusión habida sobre el atomismo lógico del Wittgenstein primitivo, la *realidad por construir,* de suerte que la realidad ha de ser edificada y representada definitivamente en lo más pequeño, es decir, en las realidades atomísticas. La realidad en su totalidad no consta de cosas, sino de hechos *(Tr.,* 1.1). Los hechos (Tatsachen), o también las «realidades» (Sachverhalte), se presentan como una unión o articulación de objetos y cosas *(Tr.,* 2.01), dado que los objetos o cosas, representados aisladamente, aún no constituyen una unidad lógica. Las representaciones aisladas de objetos y cosas están a merced de la arbitrariedad de la apariencia. Unicamente su relación mutua los hace formar unidades lógicas, es decir, los convierte en piezas de construcción del mundo de la representación; pero de tal suerte que estas unidades o realidades (y esto constituye el postulado lógico fundamental de Wittgenstein) pueden ser reducidas a unas últimas realidades simples, las cuales ya no son susceptibles de una reducción ulterior, si ha de quedar siempre a salvo el hecho de que hay un sentido fijo y determinado. Si en todo momento ha de haber un sentido concreto, la regresión al infinito de los elementos del lenguaje y del conocimiento es imposible. En consecuencia, todo lo que es conocido y todo lo que es expresado en el lenguaje debe necesariamente constituirse de los elementos más simples y últimos que existen en sí mismos. En este postulado lógico de las realidades atomísticas vuelve a aparecer el *abecedarium naturae,* con el que quiso Bacon en su tiempo construir exhaustivamente toda la naturaleza [3]. Este postulado, además, nace de la exigencia implícita en la «determinación del sentido» *(Tr.,* 3.23).

Reproduciendo fielmente muchas y complicadas reflexiones de Wittgenstein, podemos decir que la *realidad en su totalidad* se compone, en definitiva, de *realidades atomísticas* (cf. *Tr.,* 2.0124).

b) Pero demos ahora el segundo paso. Estas realidades son *reproducidas* en el conocimiento, tanto en sí mismas como en sus variadísimas relaciones mutuas. «Nos hacemos imágenes de los hechos» *(Tr.,* 2.1). O como se lee en la redacción original manuscrita: «Comprendemos los hechos en imágenes» [4]; Wittgenstein, sin embargo, ha eliminado este «comprendemos», porque le ha parecido demasiado trascendente (en el sentido de Husserl), y le ha sustituido por el «hacemos», que es más neutral y expresa más exactamente el proceso técnico. Nosotros nos *hacemos* imágenes de

[3] *De dignitate et augmentis scientiarum* I, en *Opera* (Francfort 1665) 21.

[4] P. Engelmann, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen* (Viena 1970) 79.

las realidades (Sachverhalte) existentes en la realidad, o sea, agrupamos a modo de prueba situaciones concretas (Sachlagen), combinando en nuestra imaginación el mismo número de elementos significativos según la misma disposición lógica que en la realidad *(Tr.,* 4.031). Gracias a este *isomorfismo* es la representación capaz de ser imagen de la realidad, igual que un mapa es imagen de aquello que reproduce. Así, la proposición, como conjunto de múltiples signos según una determinada disposición lógica, es verdadera cuando lo que ella representa coincide con el caso, es decir, cuando a ella responde la realidad. «La proposición, cuando es verdadera, muestra cómo están las cosas. Y expresa *que* las cosas están así» *(Tr.,* 4.022).

Pero todo el que en la práctica haya verificado el proceso del conocimiento conforme a este modelo, fácilmente habrá advertido que el dictamen sobre lo verdadero y lo falso está en él enteramente trasladado a la *facticidad de las realidades.* Y éstas son *per definitionem* realidades finitas; representan las partes atomísticas de la totalidad del mundo, el cual es, por ello, igualmente finito. La determinación del sentido (es decir, el sentido en cuanto determinado) también se asienta en las realidades atomísticas, cada una de las cuales contiene *íntegramente* el elemento finito de la totalidad del mundo que le corresponde (cf. *Tr.,* 4.023). Por consiguiente, también la proposición, o sea, toda expresión idiomática, será verdadera o falsa según que las realidades que ella transmite sean o no sean el caso, queden o no queden comprobadas fácticamente. Lo cual se puede decidir en cada caso con ayuda de la tabla de posibilidades de verdad y de interpelación experimental a la realidad.

Dicho en términos de lógica, para la proposición no hay, según el *Tractatus,* más que tres posibilidades: o es una tautología, o una descripción, o una contradicción. Pero como la tautología nada dice y la contra-

dicción se destruye a sí misma, el carácter de todas las proposiciones que tienen valor de conocimiento no puede ser otro que descriptivo. Las proposiciones son descripciones de realidades finitas que lingüísticamente se representan según la fórmula «a:b» [5].

c) También aquí tiene su origen el principio fundamental de todo el positivismo lógico. Tal es su poder de irradiación que aparece hasta en la teoría crítica de Popper y Albert. Es el principio de la *negación significante.* Según este principio, toda realidad (Sachverhalt) de que yo puedo hablar ha de ser también negable. En Popper no aparece este principio directamente, sino a través de una crítica y con exclusión de la cuestión del sentido. Es el criterio de delimitación, válido para todas las proposiciones científicas, de la *falsificabilidad* [6]. Dado que la verdad de la proposición verdadera, proposición que no pasa de ser una descripción, se mide por la facticidad de la realidad descrita por ella, sin que tal realidad pueda *a priori* reivindicar

[5] Una «a» está en relación con una «b».

[6] La denominación «negación significante» proviene de Pitcher. Cf. G. Pitcher, *Die Philosophie Wittgensteins* (Friburgo 1967) 80. Para la cuestión de la falsificabilidad como criterio delimitativo, cf. K. Popper, *Logik der Forschung* (Tubinga [3]1969) 14-17, 47-59 y 254-256. «En la medida en que los enunciados de una ciencia se refieren a la realidad, deben ser falsificables; y en cuanto no son falsificables, no se refieren a la realidad» *(loc. cit.,* 256). Cf. para esto igualmente K. Popper, *Conjectures and Refutations* (Londres [3]1969) 36: «A theory, which is not refutable by any conceivable event is not-scientific... Every genuine test of a theory is an atempt to falsify it...». Cf. también Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* (Hamburgo [3]1966) 255: «... toda afirmación formada de conceptos científicos puede en principio declararse verdadera o falsa». Respecto al principio del *fallibilismus* de Albert, cf. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tubinga 1968) 33, 36, 68. W. Kamlah y P. Lorenzen, *Logische Propädeutik* (Mannheim 1967) 30, lo expresa de manera más sencilla hablando de los predicamentos: «... yo no aprendo la predicación 'afirmativa' sino junto con la 'negativa'».

para sí la existencia (cf. *Tr.*, 2.225 y 3.04), se ha de concluir a la inversa que toda realidad (Sachverhalt) puede *ser* y *no ser*, es decir, que pertenece a su misma esencia lógica poder ser negada. «Para que una proposición pueda ser verdadera ha de poder también ser falsa», escribe Wittgenstein en su diario (5-VI-1915). También en el *Tr.*, 5.5151: «La proposición positiva debe presuponer la existencia de la frase negativa, y a la inversa». Lo cual, dicho en términos tradicionales, viene a significar simplemente que todo enunciado científico trata exclusivamente de realidades contingentes que *pueden* ser, pero no tienen que ser por necesidad. En último término, lo que hace que la ciencia sea ciencia es el hecho de condicionar el juicio definitivo sobre lo que *es* a la verificación fáctica de sus contenidos concretos o, lo que es lo mismo, hacerlo depender de lo que es el caso, como dice la primera frase del tratado.

La verdad no consiste en otra cosa que en la *verificación del caso*. La ciencia como ciencia se mantiene en una indiferencia total respecto al sí y al no. Por principio sólo indica lo que *puede* ser, no lo que tiene que ser. Pues únicamente así puede ella someterse a la facticidad como último criterio y dejarse determinar por aquello que es el caso. Es por esto por lo que Horkheimer, no sin cierta ironía, ha hablado del «mito del caso» [7]. Incluso las leyes de la naturaleza sólo tienen vigencia en cuanto que son fácticamente válidas [8]. Ahora bien, sobre el hecho como tal no se hacen ulteriores reflexiones.

d) La idea de que la verdad depende exclusivamente de la verificación fáctica de lo que puede ser, pero no ha de ser forzosamente, sigue siendo determi-

[7] *Dialektik der Aufklärung* (Francfort 1969) X.
[8] Cf. aquí la famosa proposición del *Tr.*, 6.36311: «Que mañana saldrá el sol, es una hipótesis; y esto quiere decir: nosotros no *sabemos* si saldrá».

nante en la segunda muestra del pensamiento de Wittgenstein. El paso de la teoría de la imagen (Abbild) del *Tractatus* a la teoría del juego lingüístico (Sprachspiel) de las *Philosophische Untersuchungen* [9] no causa modificación alguna en este punto fundamental. Simplemente, en lugar de la facticidad de las realidades particulares aparece la *facticidad del juego lingüístico en conjunto*, es decir, la facticidad de su *empleo*, o lo que es lo mismo: la facticidad de su *forma viva*, la cual, aunque por una parte es la verdad trascendental y *a priori* para todo aquello que se dice dentro del mismo juego lingüístico, respecto a otros juegos lingüísticos es, sin embargo, la verdad fáctica.

e) Fuera de esta verdad privativa de la facticidad no hay otra expresable en palabras. Claramente expuesto está este pensamiento en el *Tractatus*, sobre todo en la tesis de que las *constantes lógicas* no son representativas (*Tr.*, 4.0312), es decir, que la cópula en sí no expresa realidad alguna. Unicamente se *muestra* la lógica de los hechos. Pero ésta, en sí, no es nada de lo que se pueda hablar.

Que la verdad se asienta exclusivamente en la facticidad también se pone de manifiesto en las *Philosophische Untersuchungen*, al afirmarse que entre los juegos lingüísticos particulares no cabe, radicalmente, mediación alguna, sino solamente la facticidad de un nuevo juego lingüístico. Cierto que Wittgenstein habla a veces del parentesco o parecido de los juegos lingüísticos (PU, 65 y 67). Pero, por otro lado, según PU 96, no hay ningún juego lingüístico en que puedan aplicarse los conceptos «proposición», «lenguaje», «pensamiento» y «mundo». Pues tal juego lingüístico debería ser el juego lingüístico de todos los juegos lingüísticos.

[9] *Philosophische Untersuchungen* (obra póstuma), en *Schriften* I (Francfort 1960). De aquí en adelante se cita esta obra con *PU*.

2. LO ABSURDO DE LAS AFIRMACIONES NO FALSIFICABLES

Si tenemos en cuenta todo lo que hemos explicado hasta ahora, nos parecerá evidente que desde esa posición, que hace consistir la verdad únicamente en la verificación de lo real finito, sea absurda toda pregunta que vaya más allá de la mera constatación de lo finito fáctico. Es aquí, en la verificación fáctica de lo singular y sus relaciones, en la verificación de las realidades (Sachverhalte) y de los juegos lingüísticos, que respectivamente se acreditan en el uso, donde el pensamiento, que anda a la busca de conocer la verdad, halla su plena identidad; todo esto, naturalmente, bajo el supuesto de que por realidad se entiende exclusivamente la realidad que se agota en lo contingente singular. Pero, una vez sentados estos presupuestos, claramente se deduce de ellos no sólo la imposibilidad, sino hasta la *incapacidad* de seguir haciendo preguntas que trasciendan la simple constatación de que lo singular se ha verificado fácticamente. Y, en consecuencia, también nos vemos obligados a rechazar todos los problemas de la «metafísica» como problemas aparentes. De esta manera, para el Wittgenstein del *Tractatus* es imposible atisbar siquiera el problema de los *universales,* como atinadamente han expuesto Copi y Anscombe frente a Stenius [10]. Pues, dado que la verdad se basa enteramente en la facticidad de lo singular y todas las realidades se componen y forman de lo singular, es por principio inútil preguntarse en qué medida son reales las propiedades comunes.

Igualmente absurda, aunque en otra escala, es también la cuestión de los *trascendentales,* ya que sólo se plantea cuando el pensamiento hipostasía proposiciones

[10] Cf. para esto Pitcher, *loc. cit.,* 137.

aparentes que en realidad nada dicen, como, por ejemplo: «Hay objetos», o bien, «hay entes», «esto es un ente». Las frases de esta índole, sin contenido concreto, conducen a los problemas aparentes de la filosofía. Para desenmascararles como tales, nada tan fácil como someterles al principio de la negación significante. Si lo cuestionado en una pregunta filosófica no se deja falsificar, ahí está la mejor prueba de que la misma pregunta es una pregunta ficticia [11].

Una tal recusación de la filosofía especulativa no sólo ha sido reiterada, sino incluso acentuada por Wittgenstein en sus *Philosophische Untersuchungen:* «Pues los problemas filosóficos nacen cuando el lenguaje hace fiesta», dice en PU 38. Y también: «Todas esas perplejidades que nos desconciertan surgen en cuanto el lenguaje se vacía, no cuando éste trabaja» (PU 132). Lo cual quiere decir: el hecho de que surjan cuestiones filosóficas se debe exclusivamente a que el lenguaje no trabaja dentro de un juego lingüístico concreto, sino que se encastilla en formas lingüísticas vacías, como «el ser» o «lo verdadero», «lo bueno», etc.

«El método correcto de la filosofía —se dice nuevamente en el *Tractatus*— sería justamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, enunciados de ciencia natural y, en caso de que alguien quiera decir algo metafísico, demostrarle que en sus enunciados ha negado toda significación a ciertos signos» *(Tr.,* 6.53).

En consecuencia, las *Philosophische Untersuchungen* se han de entender como una terapia contra los chichones que el mismo entendimiento se produce al chocar contra las fronteras del lenguaje o, lo que es lo mismo, al chocar contra los problemas ficticios de la

[11] Por ejemplo, no se puede pensar lo contrario de «esto es un ente». En consecuencia, no se puede decidir la cuestión sobre el ser.

especulación. Las *Philosophische Untersuchungen* quieren «mostrar a la mosca la salida del cristal que la aprisiona» (PU 309). Y la escapatoria consiste en hacer desaparecer enteramente los problemas especulativos, puesto que son problemas ficticios.

La eliminación del problema metafísico, que Wittgenstein sólo da a entender, ha sido después propugnada, decididamente y con gran éxito de público, por Carnap [12]. Según él, metafísica y teología tienen su origen común en el intento de dar expresión mediante afirmaciones supuestas a simples representaciones concomitantes de objetos, que no tienen contenido concreto [13]. O dicho con más exactitud respecto al problema de Dios: Dios ha de ser entendido mitológicamente, es decir, como ser corpóreo (así entiende Carnap el mito), o bien ha de ser pensado metafísicamente, a saber: como algo supraempírico, como una cosa sin contenido concreto. Pero, según los presupuestos establecidos, una y otra posibilidad de pensar a Dios denotan claramente que Dios es una no realidad.

En esta línea de pensamiento, el problema de Dios no puede plantearse en absoluto. Pues, según sus principios, o bien Dios se convierte en un ente finito que ha de someterse al principio de la negación significante, o bien se manifiesta como una cosa sin contenido objetivo o, lo que es lo mismo, como una realidad aparente. El simple hecho de plantearse seriamente el problema de Dios significaría de por sí traspasar los presupuestos *(a priori)* de esta concepción. En efecto, el pensamiento que por realidad entiende exclusivamente lo finito casual presente está fijado a lo que en cada

[12] Sobre todo, en su obra de 1928 *Scheinprobleme in der Philosophie* (Francfort ³1966) y más claramente todavía en el artículo *Die Überwindung del Metaphysik durch logische Analyse der Sprache:* «Erhenntnis» 2 (1931-32) 219-241.

[13] Carnap, *Scheinprobleme* 73.

caso es el caso, tiene previamente determinado que todo se ha de reducir a una facticidad entendida de este modo.

3. ELEMENTOS DE CRITICA

Todo pensamiento filosófico que sea de cierta categoría presenta siempre, aunque sea en esbozo, un modelo de la realidad total. Pero también es lícito darle una réplica conveniente, si se puede mostrar que no ve todo lo que se puede ver. También aquí, en último término, es el axioma de Husserl («quien más ve es quien tiene razón» [14]) el que señala la exacta medida de la verdad, que como tal puede dar razón de sí misma y de lo menos verdadero.

a) De parte de la teología y la filosofía ha obtenido el positivismo lógico una serie de respuestas que van desde la omisión, pasando por la hermenéutica y la crítica de la escuela de Francfort, hasta los ensayos de poner el análisis lingüístico al servicio de la teología. Con toda seguridad se puede decir, comenzando por esos últimos ensayos, que el análisis lingüístico, en cuanto *método* que adiestra al pensamiento en la exactitud, puede ser provechosamente utilizado para entender mejor la peculiaridad del lenguaje religioso [15]. Con ayuda de la analítica del lenguaje se puede comprender

[14] Agradezco esta frase a una comunicación oral del profesor Max Müller.

[15] Cf. sobre esto, en particular, W. F. Zuurdeeg, *An Analytical Philosophy of Religion* (Londres 1959); M. J. Charlesworth, *Linguistic Analysis and Language about God:* «International Philosophical Quarterly» 1 (1961) 139-167; J. T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases* (Londres 1957); L. Bergerholm y G. Horning, *Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie* (Gütersloh 1966). Personalmente he de agradecer importantes datos al señor Ludwig Wenzler, Friburgo.

y precisar mucho mejor la estructura de los textos bíblicos y de los testimonios de la fe. Cada vez se hace más patente con ello que el lenguaje religioso no es una mera constatación de una realidad (Sachverhalt), sino un lenguaje de convicciones, un *convictional-language* en que el *homo loquens* edifica su propia existencia como *homo convictus* [16]. El análisis lingüístico revela que el papel que desempeña el yo que habla, cuando habla religiosamente, es muy distinto de cuando habla constatando simplemente; éste es, en el mejor de los casos, un hablar impersonal. Ahora bien, con los simples medios de la analítica del lenguaje no se puede determinar si un juego lingüístico religioso ha de ser aceptado como existente o real fácticamente ni tampoco si su contenido (incondicionado) expresa la verdad. De aquí se concluye que una *Analytical Philosophy of Religion* que tome en serio sus propios presupuestos ni pretende ni puede pretender hacer afirmaciones sobre la justificación última de los juegos lingüísticos religiosos [17].

[16] Cf. para esto Zuurdeeg, *loc. cit.* Todos estos ensayos se sirven de la distinción, hecha primero por Austin en sus lecciones de Harvard en 1955, entre lenguaje de constatación y lenguaje de preformación. Cf. también J. L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford [2]1971). A este mismo esquema inicial se atiene también el intento de F. Kambartel, repetidas veces expuesto de forma oral y con unas bases lógico-formales más fuertes. Según él, todo hablar de Dios se ha de estimar como un hablar sincategoremático, como el que se da en el nexo de palabras «vida en Dios», «vida en el amor», «vida en la confianza o creencia de que todos poseen la buena voluntad suficiente para contribuir a la vida racional». De Dios no se puede hablar ni como de un nombre propio ni en el sentido de un predicamento, sino solamente en relación con la existencia humana, la que trata de obtener una «vida racional».

[17] Cf. a este respecto Zuurdeeg, *loc. cit.* Ultimamente, en la discusión que tiene lugar en Inglaterra se previene justificadamente contra el peligro de creer que la teología se puede salvar simplemente con la analítica del lenguaje. Sobre esto, cf. N. H. G. Robinson, *The Logic of Religious Languaje,* en *The Talk of God* (Londres 1969) 7: «... the suggestion is that if we attempt to correct the elimination of religious *belief* we are simply defeating our own ends».

b) Según esto, toda reflexión filosófica sobre problemas teológicos debe, al fin, volver a la cuestión de la verdad misma. Ni aquí ni en ningún otro sitio puede ésta resolverse únicamente por el análisis de las formas de expresión lingüística.

Sin embargo, bien se echa de ver —esto al menos es claro— que toda la concepción positivista de la realidad está fundamentada en una opción inicial, la de entender la verdad desde un principio como el *acontecer fáctico* de los átomos lógicos del mundo, o sea, de los juegos lingüísticos. La realidad es en exclusiva la realidad de lo singular, que acontece o no acontece. Esta particular concepción previa de la realidad y de la verdad, por su parte, tiene su explicación ostensible en el empeño (proveniente en lo esencial de la investigación científico-técnica) de captar lo más genuina y limpiamente posible la realidad de lo singular, lo que es de por sí y puede ser sometido a experimento; de tal suerte que quede descartada toda arbitrariedad subjetiva. El ideal de la teoría positivista del conocimiento es el conocer impersonal, sin sujeto y sin subjetividad (*Tr.*, 5.633) [18], o sea, el conocer que no implica más que la pura presencia de las «realidades» (Sachverhalte) existentes fácticamente por sí mismas. La experiencia de la diversidad, punto de donde emana toda voluntad de conocer del hombre, se diluye aquí necesariamente en una experiencia de identidad, pues en esa vuelta ingenua a los puros hechos la subjetividad se va extinguiendo y acaba por desaparecer. El sujeto cognoscente se convierte asimismo en una mera fun-

[18] Respecto a este ideal, véase también K. Popper, *Epistemology without a Knowing Subject:* «Proceedings of the Third International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science» (Amsterdam 1967).

ción de los hechos, tanto por efecto de las leyes de transmisión del isomorfismo como porque las reglas del juego lingüístico fáctico le impiden establecer otras preguntas fuera de este ámbito. El interés del planteamiento positivista está claramente centrado en excluir la subjetividad del proceso cognoscitivo. ¿Por puro amor a la verdad? ¡Seguro! Sólo que a la verdad también se le prescribe cómo debe mostrarse, a saber: exclusivamente en el campo de la alternativa binaria del sí y el no de las realidades finitas.

La razón decisiva (y quizá más profunda) de esta exclusión de todo sujeto ha sido puesta de relieve por el mismo Wittgenstein. Juntamente con la subjetividad deben también *ser eliminadas* las llamadas *cuestiones metafísicas,* que perturban a la subjetividad misma. El verdadero objetivo de las *Philosophische Untersuchungen* se cifra en «derrumbar, cuando yo quiera, el filosofar», es decir, en llevar a la filosofía la paz, «de modo que ya no se atormente más con preguntas que la ponen a ella misma en entredicho» (PU 133). Los problemas que importunan al pensador al final de toda reflexión sin prejuicios, a saber: la pregunta por la razón de posibilidad del conocimiento, la pregunta por el criterio de la verdad y la pregunta por el sentido del todo, constituyen una enfermedad que ha de ser extirpada (cf. PU 255 y 133). Medio para conseguirlo es que el pensamiento, en una inmediatez desproblematizada (y, desde el punto de vista histórico, olvidando todo lo que se ha pensado desde Kant para acá), se entregue a la pragmática de los hechos.

Pero una tal inmediatez significa al mismo tiempo *no historicidad.* Queda eliminado el tiempo como algo que sucede y es encomendado al hombre. Los problemas de la autoconfiguración humana, que integran y constituyen el fenómeno de la historia, se diluyen en la inmediatez aproblemática del respectivo presente puntual. Es por esto por lo que W. Schultz ha tratado

de interpretar el positivismo en su totalidad como un fenómeno de huida y regresión.

Pero ¿es posible eliminar así, sin más, estos últimos interrogantes que vienen dados con el hombre mismo? ¿Acaso no reaparecen una y otra vez? O a la inversa: ¿Acaso no pierde su identidad todo aquel que no se concibe más que como función del acontecer fáctico? ¿No queda él mismo diluido en la pura multiplicidad de los papeles que desempeña en cada nuevo juego lingüístico, de modo que ya no puede hallar para todos esos papeles un denominador común? Que la hipertrofia del pensamiento meramente tecnológico provoque la disolución del yo humano en simples papeles por desempeñar no es una pura casualidad.

En estas consecuencias se pone de manifiesto la limitación del planteamiento positivista. O dicho en términos de la teoría del juego lingüístico: la elisión de un único juego lingüístico (el filosófico) entre otros juegos lingüísticos posibles es la mejor prueba de que aquí no se ve *más,* sino menos de lo que puede y debe ser visto [19].

Si ya no se permite plantear la cuestión de la verdad en general, resulta que la determinación de lo que es «verdadero» queda enteramente a merced de un puro convencionalismo pragmático. O sea, que «los reconocidos científicos de nuestro ámbito cultural», como cita irónicamente Apel Carnap [20], son quienes determinan en cada caso el *frame-work* que decide lo que ha de ser «verdadero».

c) Todavía falta por ver que el mismo Wittgenstein avista ese pre-supuesto restrictivo, que otros tras

[19] Cf. W. Schultz, *Wittgenstein. Die Negation der Philosophie* (Pfullingen 1967) 48-49.

[20] O. Loretz y W. Strolz (eds.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie* (Friburgo 1968) 135.

él han minimizado y tratado ingenuamente, en los puntos más profundos de su obra y lo hace, de una forma muy particular por cierto, objeto de reflexión.

El pasaje que más llama la atención a este respecto está al final del *Tractatus,* sobre cuya verdadera significación se han hecho muchas cábalas. ¿Qué significa la famosa última proposición del tratado: «De lo que no se puede hablar es obligado callar»? ¿Acaso significa que lo que no se puede expresar en un lenguaje objetivo de representación isomorfa no es absolutamente nada más que una confusión del espíritu? O ¿más bien significa que aquello, de lo que no se puede hablar objetivamente, afecta al pensamiento de una manera tan eminente que la única respuesta adecuada es el silencio?

Pese a que en la «escolástica» wittgensteiniana se encuentran ambas interpretaciones opuestas, me inclino a pensar que Wittgenstein quiso referirse a la segunda posibilidad. En efecto: «El conjunto de todas las proposiciones verdaderas», dice, no es otra cosa que la «totalidad de las ciencias naturales» *(Tr.,* 4.11). Semejante afirmación sólo se explica en el supuesto de que el hablar esté vinculado de antemano a la objetividad de lo fácticamente falsificable. Pero Wittgenstein ve asimismo —y aquí parece despuntar una intuición motivada por la cuestión última de la verdad— que con la delimitación precisa de lo impugnable o falsificable de las ciencias naturales está, a la vez, *significado* lo *indecible,* como se dice en el *Tractatus (Tr.,* 4.115) en un viraje sorprendente.

¿Qué quiere decir esto? ¿Acaso lo indecible, lo que esa precisa delimitación del ámbito impugnable de las ciencias naturales significa, no es absolutamente nada? ¿Es acaso el «sentido del mundo», del que Wittgenstein dice que debe estar fuera del mundo por no poder ser una realidad (Sachverhalt) falsificable, sencillamente algo que hay que olvidar?

Eddy Zemach ha intentado demostrarlo [21]. Para ello se atiene principalmente a este enunciado del *Tractatus:* «La proposición muestra su sentido» *(Tr.,* 4.022), de donde concluye que no puede haber más «sentido» que el sentido de una proposición. En consecuencia, el sentido se denota únicamente en la proposición y no puede, por tanto, ser expresado propiamente en una nueva frase. Aquí, pues, se entiende por «sentido» la lógica de la proposición, la que se muestra en la proposición, al igual que *en* los hechos se muestra la lógica de los hechos, es decir, su «cómo»: cómo es el mundo. Este es su sentido.

Pero, en contra de la opinión de Zemach, también se puede probar [22] que tanto «sentido» como «mostrarse» aparecen en Wittgenstein con significación enteramente diversa. Unas veces, en efecto, «sentido» significa concretamente el sentido de una proposición científica, o sea, la automuestra de su estructura lógica. Otras veces, sin embargo, también habla Wittgenstein de sentido cuando se refiere al «ámbito propio y autónomo» [23] que se apunta en el «que»; y a éste Wittgenstein no le llama sentido de la *proposición,* sino sentido del *mundo.* «Lo místico no es el *cómo* del mundo, sino *que* el mundo es» *(Tr.,* 6.44) [24].

Mas este sentido del mundo, que se muestra en el «que», en la inmediatez que sustenta todos los «cómo», es, como el mismo *Tractatus* confiesa, un *problema* (6.4312 y 6.4321). Es, en definitiva, el problema que es incapaz de resolver el pensamiento científico de índole positivista.

[21] E. Zemach, *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical,* en *Essays on Wittgenstein's Tractatus,* editado por I. M. Copi y R. W. Beard (Londres 1966) 359-377.

[22] W. Schulz también ha llamado la atención sobre esto; cf. *loc. cit.,* 42.

[23] *Ibid.*

[24] El mismo Wittgenstein pone de relieve el «cómo» y el «que», y hasta los contrapone claramente.

Una muestra explícita de cuánto importó a Wittgenstein este problema (y casi se podría decir: y ninguno más) es la carta, recientemente publicada, que acompañaba el envío del manuscrito del *Tractatus* de Wittgenstein a Ludwig von Ficker. En ella dice: «Pues el sentido del libro es ético». Y en otro lugar: «Mi obra consta de dos partes: de lo que aquí está a la vista y de todo lo que *no* he escrito. Y esta segunda parte es la importante precisamente. Pues también lo ético se delimita en mi libro desde el interior; y estoy convencido de que, *en rigor, únicamente* así ha de ser delimitado. Creo, en resumen, haber asentado en mi libro, callando sobre ello, todo lo que *muchos* hoy no hacen sino *sulfurar*» [25].

Lo que en la práctica importa a Wittgenstein es, por tanto, el sentido en general, que se anuncia en la inmediatez del «que», pero que el mismo pensamiento científico con su mediación lógica y estructural no puede alcanzar. Quien intentase hacerlo caería en un regreso al infinito, o dicho en términos de la teoría del lenguaje: en un regreso al infinito de los metalenguajes. Por esto mismo, de ello sólo se puede callar.

A todo esto, de lo que elocuentemente se hace silencio, lo denomina Wittgenstein lo «ético». Uno se pregunta qué podrá significar esta palabra, una vez que ha sido eliminada toda subjetividad. Wittgenstein vuelve con esto a caer en la paradoja característica de los pasajes más notables de su obra.

Hay toda una serie de textos que explican el significado de lo «ético», pero el principal es la *Lecture on Ethics* [26], que todavía no ha sido publicada en edición alemana. Wittgenstein, en el contexto de estas lecciones, no deja lugar a dudas de que lo ético implica

[25] Cartas a Ludwig von Ficker (Salzburgo 1969) 35.
[26] *A Lecture on Ethics:* «The Philosophical Review» 74 (1965) 3-13.

una actitud, la actitud del hombre que se determina a sí mismo. Pero ¿cuál es la medida de este autodeterminarse? Debería ser la medida de lo absolutamente bueno. Lo absolutamente bueno, sin embargo, no puede ser conocido. Pues tal conocimiento daría por supuesto que se puede emitir un juicio de valor absoluto, lo cual es para el hombre histórico imposible. Si se pudiera, en efecto, emitir un juicio de valor absoluto serían superfluos todos los demás juicios. «If a man could write a book on Ethics, which really was a book on Ethics, this book would, with an explosion destroy all the other books in the world». Por esto es obligado el silencio. Se podría decir que lo propiamente ético es callar. Callando se hace patente que todos los juicios de valor, que se emiten en cada caso en forma de proposiciones comparativas, no son más que relativos.

Con este pasaje queda bien claro, más aún que al final del *Tractatus,* que el obligado silencio puede ser a su vez *significante* y *expectante.* No se diluye simplemente en una nada vacía. «It is a document of a tendency in the human mind, which I personally cannot help respecting deeply». Y también: «... la tendencia, la marcha remite a algo». Así se expresa Wittgenstein en este texto [27]. También en el mismo lugar pone un ejemplo de juicio de valor que, sin ser exhaustivo, es, sin embargo, absoluto: mentir es malo [28]. Muy bien puede, pues, no ser una mera quimera lo que indica la palabra «absoluto», pero para dar testimonio exhaustivo de ello se ha de callar.

Con toda sinceridad se ha de advertir que estas manifestaciones, con las que Wittgenstein, en el límite de todo lo decible, viene a parar en el problema de no hacer mención del absoluto, vistas en el todo de su obra, son más bien escasas. Pero tienen gran impor-

[27] *Ibid.,* 12.
[28] *Ibid.,* 5.

tancia, ya que es ahí donde Wittgenstein hace reflexión manifiesta de los límites de su pensamiento. En este punto, más que en ningún otro, del planteamiento positivista se diluye su ingenuo afincamiento en la inmediatez de lo fáctico finito. Este es el punto en que se ve «más», justamente porque el pensamiento toma la facticidad absolutamente en serio. Pues lo fáctico no podría ser ni finito ni fáctico sin esa dimensión que aparece en el mismo silencio. Si el callar no absorbiera al final todo el decir, ni el mismo decir podría mantenerse firme.

De este modo, la experiencia de la limitación, la que a la vista del «que» y de lo «ético» obliga a callar al pensador sin prejuicios, constituye una experiencia de suma importancia que no puede ser pasada por alto. En ella puede encontrar el hombre de la civilización técnica el decisivo paso que le conduzca a la verdadera experiencia de Dios.

La experiencia del Dios viviente tiene, por supuesto, un contenido más rico que aquella otra del enmudecimiento; también ha de ser, ante todo, verificada históricamente [29], es decir, debe estar *dada* y *probada* en el tiempo en que el propio hombre ha de aceptarla. Pero en este lugar no nos corresponde tratar de ella.

[29] Un punto de arranque para una verificación histórica, que Wittgenstein, por supuesto, no ha tomado como objeto de reflexión alguna, puede verse en el ejemplo del juicio de valor absoluto que encontramos en la *Lecture on Ethics*. Semejante juicio se hace posible a la vista de la situación concreta descrita (*ibíd.*, 5). Desde el punto de vista teológico, E. Jüngel ha dicho algunas cosas importantes respecto al problema de esta verificación en los últimos párrafos de su trabajo *Gott-als Wort unserer Sprache*: «Evangelische Theologie» 29 (1969) 1-24.

II

LA IMAGEN DE DIOS EN LA BIBLIA

3

ALFONS DEISSLER

EL DIOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Introducción

Nuestro tema encierra *in nuce* toda la teología del Antiguo Testamento. Antes de desarrollarlo, siquiera en esbozo, vayan por delante tres advertencias preliminares que, si bien sólo insisten en algo sobradamente conocido de todo teólogo, hemos de tener todos presentes en este contexto:

1. El Antiguo Testamento se muestra a sí mismo en todo momento como una *revelatio in fieri,* como una revelación progresiva.

2. Lo mismo que en el Nuevo Testamento, aunque quizá no tan perfiladas, también hay en el Antiguo Testamento diversas «teologías» [1].

3. Existe una notable diferencia entre la historia de Israel y su religión yahvista por una parte y la teología veterotestamentaria por otra, en cuanto que a esta última le corresponde interpretar los textos primeramente como testimonios de fe y después como testimonios de revelación.

[1] Cf. *Hebreos,* 1,1: «Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres...». De manera magistral ha tratado este tema G. von Rad en su conocida obra *Theologie des Alten Testaments* I (Munich [5]1966), II (Munich [4]1965). Hay traducción española (Salamanca 1972-73).

Es necesario no perder de vista este horizonte, sino más bien tenerlo siempre presente en el pensamiento, cuando en el curso de nuestra exposición nos veamos forzosamente obligados a hacer ciertas síntesis y a seleccionar algunos temas concretos por exigencia de los nuevos planteamientos.

I. EL PROBLEMA DE DIOS EN GENERAL EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En algunos pasajes del Antiguo Testamento Dios, en cierto sentido, se hace problema e incluso enigma. Sin embargo, en ninguna parte se encuentra un ateísmo decidido. Cierto que el Sal 14,1, se hace eco de la afirmación del necio: «¡No hay Dios!», pero todos los intérpretes están de acuerdo en que este juicio hay que ilustrarlo con el Sal 10,4, donde se establece un paralelo con «El no castiga» (cf. también Sal 10,11: «Jamás puede ver nada»). Tanto aquí como en la interpretación de Jr 5,12 («¡El no cuenta!») es claro, por el contexto y por los otros testimonios que se dan sobre los enemigos del profeta, que no se trata de la no existencia de Dios, sino de su «no eficiencia». Tales pasajes siempre se refieren al «ser Yahvé» de Dios, o sea, a su preocupación de gracia y justicia por el mundo y el hombre. Esta, pues, es negada por los < *rᵉšaᵉm* >. El que este término haya sido traducido a menudo por «sin Dios» no implica que ahí se piense en un ateísmo teórico, sino práctico.

Por supuesto, también los israelitas fieles a Yahvé habían advertido, al ir poco a poco perfilándose su conciencia individual, una gran discrepancia entre la revelación de Yahvé, percibida en la fe, y la realidad de la experiencia. A este respecto es sumamente instructiva la famosa pregunta de Jeremías: «¿Por qué tienen suerte los malos y son felices todos los infieles?» (12,1). La intención que expresa el profeta, «¡Tengo que discutir contigo!», nos lleva derechamente al problema central del libro de Job. En él se suscita sin rodeos el «problema del hombre con Dios». El justo resignado no puede entablar esta controversia personalmente sino con el mismo Dios. Sorprendentemente, el caso tiene para Job un buen desenlace. Se le da la razón frente a sus amigos, aunque éstos se han constituido en «abogados de Dios». Queda ratificado como verdadero el juicio de Job de que Dios en su actuación no se atiene a la ley de la represalia. Al contrario, es tachada de necia la pretensión del hombre, según la cual Dios habría de sujetarse a la ley del talión [2]. De esta manera, lo que este tan famoso libro del Antiguo Testamento intenta no es, en el fondo, más que llamar la atención sobre el hecho de que el hombre ha de dejar a Dios ser Dios en su último sentido, enigmático e indomeñable.

II. DIOS COMO REALIDAD NO MUNDANA O SUSTRAIDA DEL MUNDO EN SU SER Y SINGULARIDAD

Es bien conocido que el curso de la revelación en el Antiguo Testamento sigue un proceso de asimilación y disimulación, de interferencia y diferencia con respecto a las religiones circundantes. Pues bien, el punto en que la semejanza es más acusada y, a la vez, más digna de atención es el problema de Dios.

1. Este se acusa por primera vez con la revelación de Yahvé como *único* Dios de Israel. En el pueblo de la revelación todavía no existe, al principio, un monoteísmo teórico, formulado dogmáticamente. Dejemos de lado por el momento el difícil problema del «¡Dios

[2] Cf. el resumen de F. Stier en *Das Buch Ijob* (Munich 1954) 252s.

de los padres!»[3]. En la carta de la alianza, en el decálogo, Yahvé se presenta a sí mismo de la forma siguiente: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de la servidumbre», y la advertencia inicial a Israel reza así: «No habrá para ti otros dioses delante de mí». De donde claramente se infiere que la primera intención de Dios no es un monoteísmo teórico, sino práctico[4]. Con ello se corre a sabiendas el riesgo de que durante largo tiempo en Israel —al menos en la religión del pueblo— todavía se cuente con la existencia y la eficacia local de otros dioses (cf. Jue 11,24; 1 Sm 26,19; 2 Re 3,27)[5]. Hasta la revelación de los profetas el monoteísmo teórico no llegó a clarificarse suficientemente. Elías, por ejemplo, se enfrenta con los servidores de Baal (hacia el 850 a. C.) con el lema: «Yahvé es Dios» (1 Re 18,39). Para Amós (hacia el 760) también es Yahvé el Dios de las naciones (1-2; 9,7). En Isaías encontramos la equivalencia: *'elohim* (dioses) = *'elilim* (nulidades), en 2,8.18; 10,10; 19,3. En el Déutero-Isaías, en fin, el

[3] Cf. A. Alt, *Der Gott der Väter* (1929); O. Eissfeldt, *Jahwe der Gott der Väter:* ThLZ 88 (1963) 481-490; L. Rost, *Die Gottesverehrung der Patriarchen im Licht der Pentateuchquellen* (VT Supl.) (Heidelberg 1960) 346-359; N. Lohfink, *Die Religion der Patriarchen und die Konsequenzen für eine Theologie der nichtchristlichen Religionen,* en *Bibelauslegungen im Wandel* (Francfort 1967) 107-128; H. Weidmann, *Die Patriarchen und ihre Religion* (Gotinga 1968).

[4] Esto habría de constituir una advertencia muy instructiva para todos aquellos que ven el Alfa y Omega de la fe en los «enunciados-verdades», a los que el pueblo de Dios del Antiguo Testamento nunca puso en primer plano.

[5] Tales dioses fueron, de hecho, casi siempre desvirtuados y convertidos en «hijos de los dioses» o en «hijos del Dios», de «Yahvé» El Elyon. A pesar de esto, se lee en el *Deuteronomio,* 32,4: «Cuando el Altísimo repartió las naciones, fijó las fronteras de los pueblos según el número de los hijos de Dios» (QGLΣ). Pero, a la inversa, ya en el *Génesis,* 2,4ss (J, hacia el 900 a. C.), se presupone a Yahvé como creador de todo el mundo.

monoteísmo absoluto se convierte en credo hímnico del pueblo de Dios (cf. 41,28; 43,10; 45,21, entre otros). Según esta tradición profética, el judaísmo ha hecho de la exhortación cúltica del Dt 6,4: «Escucha, Israel: Yahvé es nuestro Dios, sólo Yahvé»[6] una fórmula de profesión de fe para recitar todos los días.

2. El monoteísmo numérico responde menos que el politeísmo a la idea de lo divino, como inmanente al mundo, de las religiones antiguas. Buena muestra de ello es la suerte que corrió la proclamación, hecha por el faraón Akhenatón hacia el 1350 a. C., del dios del sol como dios único. En Israel, sin embargo, la adoración del dios único marca justamente el punto de arranque de esa línea, cada vez más acusada, de disimilación o divergencia que se llama *trascendencia del mundo.* El ejemplo más expresivo lo tenemos en la prohibición de las imágenes o ídolos[7], que desde el principio (cf. Ex 34,17) fue considerada, al parecer, como una ampliación del primer mandamiento. Is 40, 18, nos da, por así decir, su fundamentación teológica: «Pues, ¿con quién asemejaréis a Dios, qué semejanza le aplicaréis?». Según esto, nada mundano hace presente a Dios, nada mundano puede circunscribir su presencia, ni aun en el sentido de presencia parcial o participación. Algo análogo a lo de las imágenes vale también para el templo sobre Sión. Cierto que al Dios de la revelación, que se presenta en el templo, se le aplica alguna vez el término «vivir» (cf. Sal 9,12;

[6] El hebreo presenta dificultades sintácticas. Por ello hay variantes en la traducción.

[7] H. Schrade ha estudiado minuciosamente toda esta temática y las cuestiones anejas en su monografía *Der verborgene Gott* (Stuttgart 1949) 316. La investigación más reciente sobre el tema se encuentra en H. D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im AT* (Stuttgart 1971) 16-23, según el cual esta prohibición bíblica es en el antiguo Oriente tan singular como la prohibición de la apostasía o abandono de Dios.

74,2, etc.), pero en la oración consecratoria del templo queda de una vez para siempre atestiguado: «¿Es que verdaderamente habitará Dios sobre la tierra? Si los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte, ¡cuánto menos esta casa que yo te he construido!» (1 Re 8,27). La formulación anterior es deuteronómica y por eso mismo más sorprendente, dada la alta estima que el Deuteronomio profesa por el templo. Por muy lejos que el pensamiento del hombre sea capaz de remontarse en el universo («los cielos de los cielos»), Dios es más amplio, más grande, más profundo. Así, pues, la expresión: Yahvé «se sienta en el cielo» (cf. Sal 2,4; 29,10, etc.) no es absoluta, sino únicamente hace una alusión plástica a la supremacía de Dios con respecto al mundo. Asimismo, el celo es, según Gn 1 (P), una cosa, una bóveda fija que pertenece al mundo y, en este orden, con más razón son cosas las estrellas o astros. Las estrellas eran consideradas en las religiones de otros pueblos como lo más divino, como los dioses supremos del cosmos; en Gn 1, sin embargo, son simples cuerpos luminosos, «desmitologizados». Lo mismo vale, en comparación con Yahvé, para los «poderes de la tierra», por muy impresionantes que sean: «Las naciones son como gota de un cazo, como escrúpulo de balanza son estimadas. Los continentes no pesan más que un granito de arena... Todas las naciones son como nada ante él, como nada y vacío son estimadas por él» (Is 40,15.17). Semejantes expresiones nunca pierden actualidad y tienen antecedentes en los antiguos profetas, como Am 1-2 e Is 7,18 (Yahvé silbará el enjambre de «moscas de Egipto» y el de «abejas de Asur»); 31,3 (Egipto es humano, no divino; y sus caballos, carne, y no espíritu), etc.

La trascendencia de Dios no sólo afecta a todas las dimensiones espaciales, sino también a la línea del *tiempo;* en la experiencia que Israel tiene de Yahvé es incluso esta dimensión, más que la del espacio, la

dominante [8]. Frente a los mitos del origen del mundo de las religiones circundantes, el Antiguo Testamento efectúa una diferenciación radical entre teogonía y cosmogonía, borrando toda idea de la primera. Aun cuando por eternidad todavía no se entiende un pleno *nunc stans,* se niega toda forma de «desarrollo o maduración» de Dios. El Sal 90 confiesa con todo fundamento: «Desde siempre hasta siempre tú *eres* Dios» (90,2) y, por medio de esa comparación de todos conocida, pero por lo general insatisfactoriamente citada: «Mil años son a tus ojos como un día, un ayer que se va» (90,4), sanciona como cuantitativamente insignificante frente al «tiempo» de Dios toda dimensión temporal terrena. Como «primero y último» (Is 44,6; 48,12), Yahvé, que no tiene principio, da principio a todo. Tanto el Déutero-Isaías como Gn 1, aunque no llegan a articular formalmente la *creatio ex nihilo,* apuntan a un acto de Dios radical, que asienta y constituye todo lo extradivino. El *hablar* [9] de Dios se muestra creador.

La razón última que hace posible la trascendencia de Dios sobre el tiempo y el espacio es, según el Antiguo Testamento, la absoluta plenitud de vida de Yahvé. El es verdaderamente Dios porque es ante todo el «Dios viviente» y el «Rey eterno» (Jr 10,10). Por eso, cuando un israelita jura [10], no lo hace por el Dios «verdadero», sino por el Dios «viviente» (1 Sm 14, 39.45; 2 Sm 2,27, etc.); hasta el mismo Yahvé jura «por su vida»: Nm 14,21-28; Dt 32,40; Jr 46,18, etc. Como viviente, es Yahvé la fuente originaria de toda

[8] Un testimonio de ello, pasado a menudo por alto, es *Génesis,* 1: la primera separación (luz-tinieblas) establece la dimensión del tiempo: día y noche.

[9] En el así llamado *Documento teológico de Menfis* parece que la teología egipcia, al emplear la categoría de la palabra divina creadora, cae también dentro del ámbito de la trascendencia, pero en realidad se queda estancada en su antesala.

[10] En el juramento se invoca lo más excelso que existe.

vida (cf. Gn 2,7; Nm 27,16; Sal 16,11; 36,8, etc.). Su plenitud de vida por nada puede ser reducida, ni siquiera por el pecado (cf. Job 7,20.35); tampoco es susceptible de incremento, ni por la pureza y justicia del hombre (Job 22,2; 35,6), ni por acciones rituales (ayuno: Zac 7,5, y sacrificios: Is 1,11ss; Sal 50, etc.). Dado, pues, que toda idea de una «procedencia cósmica de la vida» está descartada por principio como improcedente, la victimación propiciatoria tiene en Israel un valor y significado totalmente distinto al de los demás pueblos; su valor es puramente relativo, como una «forma de corporificar» la decisión personal del hombre por Yahvé [11].

La absoluta trascendencia de Yahvé, que aquí hemos esbozado brevemente, se expresa muy a menudo con el término poético de «santo», en su acepción de lo «totalmente otro», y viene a ser el Schibbolet de Israel, el pueblo de Dios, que le distingue de todos los demás pueblos. Y esto mismo es valedero para el pueblo de Dios del Nuevo Testamento: las imágenes «fijas» de Dios —«fijas» en el doble sentido de la palabra— están en crasa contradicción con el *Deus absconditus* y el *Deus semper maior* de la revelación bíblica. Aún después de su automanifestación, el conocimiento de quién y de lo que él no es, sigue siendo infinitamente mayor que lo que positivamente sabemos sobre su ser y su persona.

Sin embargo, ¿no contradicen a esto los muchos antropomorfismos del Antiguo Testamento, que habla no sólo de Dios, sino de que Dios habla de sí mismo? No lo hacen, en efecto, si para determinar su valor y significado partimos del ya existente «sistema de coordenadas» de la trascendencia divina. ¿Cuál es, pues,

[11] Por esta razón no contiene el decálogo ningún mandamiento expreso de propiciación. Y desde aquí se hace asimismo comprensible la crítica masiva de los profetas a los sacrificios cúlticos de Israel.

su significado? Tales antropomorfismos son: *a)* en sentido negativo, meras formas gráficas de expresión que, como tales, no apuntan a la divina «esencia en sí», sino a la relación de Dios con el mundo y el hombre, es decir, a su hacer y gobierno; *b)* en sentido positivo, alusiones a la personalidad del Dios viviente.

III. EL DIOS PERSONAL

El Antiguo Testamento se caracteriza por la osadía dialéctica de presentar y proclamar a Yahvé no sólo como absolutamente trascendente, sino personal a la vez. Yahvé no es la razón primera e infinita de todo ser en el sentido de un «ELLO» que todo lo abarca, tampoco es la «profundidad del mundo», sino la persona soberana por antonomasia, el absoluto «EL», el absoluto «YO», el absoluto «TU». Verdad es que esta su «autoposesión» singular no se hace objeto de reflexión ni se define filosóficamente, de tal modo que Dios, como infinito, se «posee» a sí mismo de una manera infinita, mientras que la personalidad del hombre no expresa más que la autoposesión de un ser finito, verificada de una manera finita. De esta suerte, el hombre puede ser «imagen de Dios» sin que Dios sea humanizado ni el hombre divinizado.

La personalidad de Yahvé está testimoniada irrefutablemente de muchas formas. Aquí hacemos únicamente referencia al «hablar» de Dios, que Israel experimentó de la forma más clara en la palabra de los profetas y siempre tomó como palabra del Dios que se revela a sí mismo, como palabra reguladora y como palabra de gracia y de juicio con poder sobre la historia. Esta concepción fundamental indujo a los teólogos de Israel a retrotraer la creación y el gobierno del cosmos a la palabra omnipotente de Yahvé (cf. Gn 1; Dt-Is; Sal 33, etc.). Los mismos oráculos de Yahvé

son expresión directa de la personalidad divina, cuando la definen como «absoluta libertad en persona», como, por ejemplo, Ex 33,19 («Pues hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia con quien tengo misericordia») y también Is 46,10 («Yo digo: mis planes se realizarán y todos mis deseos llevaré a cabo»).

IV. EL «DIOS DEL MUNDO Y DEL HOMBRE»

(El centro de toda la revelación veterotestamentaria)

Muchas páginas del Antiguo Testamento, con todos sus variados géneros literarios (cf. Heb 1,1), permiten descubrir directa o indirectamente un tema fundamental que constituye el eje central que las unifica, claramente expuesto unas veces, otras implícito en sus presupuestos o motivaciones. Es la noticia y el testimonio de que Dios, en su plena libertad y autodisponibilidad, ha optado de una vez para siempre por el mundo y el hombre, no para «poseerlos» como si fuesen un complemento de su propia vida, sino para que ellos «sean» y le «tengan» a él como su propia plenitud.

Se puede aducir una larga serie de adecuadas pruebas, pero únicamente vamos a presentar en esbozo las más importantes.

1. *La revelación del nombre*

Dos tradiciones, sin duda alguna fidedignas históricamente (Ex 3,14 = E y Ex 6,6 = P), relacionan el nombre de Yahvé con los acontecimientos de Israel en el éxodo y en el monte Sinaí-Horeb. En ambos casos, la revelación del nombre y el mensaje de liberación o alianza, revestido éste de sus condicionamientos históricos propios, pertenecen a un mismo contexto

indisoluble. En este orden de cosas no cabe esperar una declaración sobre la esencia metafísica de Dios. Tanto el sentido literal (Yahvé = el «yo soy» o el «yo seré», Ex 3,14) [12] como el contexto coinciden en declarar unánimemente el hecho de que Dios con su nombre —el nombre, en la Biblia, es la expresión ideológica de la revelación de la persona— no revela su *essentia* óntica, sino su «disposición esencial», realizada en libertad, de ser para Israel, como representante de la humanidad, el Dios de la donación o el acercamiento. Esto está clarísimamente atestiguado en el oráculo de Dios de Os 1,9, si bien dentro de una formulación negativa de ruptura de la alianza: «Ponle el nombre de 'No mi pueblo', porque vosotros no sois mi pueblo ni yo soy vuestro Dios».

Así, pues, Israel encuentra siempre en el nombre de Yahvé el Dios de la elección y de la alianza. Este nombre es el núcleo de toda la buena nueva de la Biblia [13]. El pueblo de Dios ha vuelto a tomar conciencia de ello en cada una de las fiestas religiosas a través de la «autopresentación» de su Dios: «Yo, Yahvé, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de la servidumbre» (1.ª parte de la declaración del decálogo). Incluso los juicios que Yahvé emite sobre Israel son, a su modo, una muestra de que Yahvé es el Dios del acercamiento, pues su último objetivo no

[12] El verbo empleado, *hajah,* es de suyo un verbo «dinámico» que significa «suceder, acontecer con efecto de existencia»; sólo en casos muy extraños o por descuido en el estilo se emplea en el sentido de «ser» (cópula).

[13] En el nombre de *Jeschua* (= Yahvé salva), que, según *Mateo,* 1,21 y *Lucas,* 1,31, es el nombre determinado por Dios para el Cristo, experimenta la revelación del nombre su culminación neotestamentaria. Cristo es así, por voluntad de Dios, núcleo y estrella del evangelio. Sólo que la predicación cristiana ya no sabe, ni siquiera en sus principales representantes, que Jesús es el nombre «que está sobre todo nombre» *(Filipenses,* 2,9).

es otra cosa que la conversación del pueblo hacia su Dios.

En el nombre de Yahvé vuelve a encenderse para Israel aquel arco de luz que hizo la creación y la historia y las conduce a ese término que san Pablo, para dar una explicación exhaustiva de la promesa de Yahvé, concreta en el inimaginable *fascinosum:* «Dios todo en todo» (1 Cor 15,28).

2. *El testimonio de la historia bíblica primitiva*

La reflexión inspirada de Israel ha visto en la creación del cosmos la primera etapa de la voluntad de alianza y del acercamiento de Dios al mundo y al hombre. En el antiguo relato de Gn 2 (J) es Yahvé, el creador, el Dios de la alianza. En sus genealogías, el yahvista se remonta a tientas hasta los principios remotos de la humanidad, viendo la relación entre Dios y el hombre siempre a través del retículo de la alianza Yahvé-Israel. De aquí que para él la violación de la alianza del primer pecado comienza con una falta de fe: el hombre se deja persuadir de que Dios no es un Dios de intenciones salvíficas, sino un Dios con pretensiones egoístas de dominio. Frente al subsiguiente «no» del hombre a Dios, Dios persevera, a pesar de la sanción, en su «sí» de donación y acercamiento, como se hace patente en Gn 3,15 (protoevangelio)[14], 4,1 (el don de la vida con el favor de Yahvé); 4,7 (los buenos consejos de Yahvé a Caín); 4,10 (Yahvé como «vengador de la sangre» y, con ello, como «pariente de sangre» de Abel); 4,15 (la señal de Caín como signo de la protección de Yahvé); 4,25 (donación de Set); 5,24 (la recogida de Henoc); 6,8 (el perdón de Noé);

[14] Cf. el análisis del autor en «Oberrheinisches Pastoralblatt» 55 (1954) 63ss.

8,21s (promesa de salvación al cosmos y a la humanidad).

Según P, el Dios de Israel es el creador del cosmos (Gn 1), que otorga al hombre un espacio vital para que éste gobierne el mundo como representante de Dios y en diálogo con él (= «imagen» de Dios). Para probar la continuidad entre creación e historia, P introduce como entre paréntesis, en Gn 2,4a, su fórmula *toledot* característica. Finalmente, el acercamiento de Dios al mundo de los pueblos lo concreta en la alianza con Noé (Gn 9,1-17), con la cual queda aquél sellado para todos los tiempos.

3. *El testimonio de la historia de los Padres (Gn 12-50)*

De una etapa de Israel tan amplia como ésta, que J, E y P relatan cada cual a su modo, mencionaremos sólo los testimonios más significativos de la voluntad de alianza de Yahvé: 12,1ss, con su perspectiva de salvación, que abarca a toda la humanidad; 15,1-6, que define la fe como un afincarse en las promesas de Yahvé (de aquí en adelante tener fe siempre significa creer que Dios es Yahvé: cf. Gn 3,5ss; Rom 4,3ss; Gál 3, 6ss); 17,7-21, con el «juramento de imprecación» (N. Lohfink)[15] de Yahvé, de ser y permanecer el Dios de la donación y de la alianza; 50,20, con el principio en que se basa la historia de la salvación: «Aunque vosotros pensasteis hacerme daño, Dios lo pensó para bien».

4. *El testimonio de la alianza Yahvé-Israel*

Israel siempre ha sabido que con la liberación de Egipto fue llamado por el mismo Yahvé a ser su pue-

[15] *Die Landverheissung als Eid* (SBS 28) (Stuttgart 1967).

blo, que en el monte Sinaí fue instituido como tal pueblo de Yahvé y que con la entrega de la tierra le fue donada la mejor prenda del acercamiento divino. Estaría de más en este lugar entrar en detalles particulares. Sin embargo, haremos referencia al menos a un par de testimonios bien claros de la voluntad de alianza de Yahvé.

El pueblo de Dios ha de seguir experimentando la *communio* con el Dios salvador (Ex 12) tanto en el banquete de la pascua como en las víctimas sacrificadas que guardan afinidad con él y que, como auténticos sacrificios de la alianza, son y para siempre serán las «oblaciones del banquete comunitario».

De la «gran perícopa del Sinaí» (Ex 19-34) hacemos únicamente mención del «oráculo del águila» (Ex 19, 4ss: promesa y ofrecimiento de la alianza), del decálogo o carta de la alianza, que se presenta como el camino de salvación del Dios que salva (Ex 20), de la institución de la alianza (Ex 24) con su estructura ejemplar para todo el culto subsiguiente [16] (congregación en torno al altar, mesa del banquete; escucha y aceptación de la palabra amorosa y reguladora de Dios, lectura del «rollo de la alianza», el cual se constituye en eje central de la liturgia [¡alianza personal!]; aspersión de la sangre sobre el pueblo, que lo convierte en «consanguíneo» de Yahvé, y la experiencia de Dios en el banquete pascual).

5. *El testimonio de los profetas*

La palabra de los profetas, heraldos y testigos de Dios, es otra muestra clara del acercamiento de Dios a

[16] Cf. para esto las explicaciones del autor en su artículo *Der alttestamentliche Bundesschluss und seine exemplarische Struktur:* «Oberrheinisches Pastoralblatt» 67 (1966) 323-326.

su pueblo; Dios sigue renovando su elección y actualizando su alianza con él de forma siempre nueva. Muy a menudo deben los profetas, puesto que en Israel las violaciones de la alianza se suceden ininterrumpidamente, anunciar el castigo correctivo de Yahvé. En efecto, desde la promulgación del decálogo toda violación de la alianza significa una apostasía de Yahvé, una apostasía del Dios que quiere comunidad y considera, por ello, la «horizontal» del *ethos* entre los prójimos (mandamientos IV-X), inseparable de la «vertical» (mandamientos I-III). De aquí que los profetas fustiguen tanto la injusticia y la inmisericordia del pueblo de Dios y con su consiguiente veredicto intenten insistemente probar que Yahvé, el que busca la cercanía del hombre, es, ha sido y será siempre el abogado de todos los que están política, económica y socialmente humillados y explotados, y a quien jamás se puede sobornar ni con sacrificios ni con otros actos «religiosos» (= «verticales»).

Mas también los profetas han proclamado de forma positiva y nueva la buena noticia de Dios como «Yahvé», es decir, como el Dios de la salvación. Explican e ilustran la donación o acercamiento de Dios a su pueblo con nuevos predicados, de los que aquí haremos sólo una breve referencia.

a) Yahvé como padre.

En Os 11,1-9 el «sí» de Yahvé a Israel se presenta bajo el símil del amor paterno, y de una forma tan expresiva que apenas se encuentra igual en el Nuevo Testamento. Sus tonos van desde la solicitud hasta la ternura y el cuidado maternal de Dios. Algo semejante atestigua Jr 31,15-20. Volvemos a encontrar este tema del padre en Is 64,7 y Mal 2,10. En Is 49,15; 66,13 declina ya expresamente al tema de la madre, tema que corresponde a un atributo de Yahvé, frecuentemente

utilizado, del grupo etimológico de la «misericordia» (en hebreo = cuidado maternal).

b) Yahvé como pastor.

El pasaje clásico es Ez 34. Después de haber desenmascarado en los vv. 1-10 a los supuestos «pastores», delegados de Dios (= los reyes y, en general, todos los conductores y sacerdotes del pueblo), como «pastores que se apacientan a sí mismos», en los vv. 11-23 se presenta a sí mismo Yahvé como el «buen pastor»: «Buscaré la oveja perdida, tornaré a la descarriada, curaré a la herida y sanaré a la enferma; pero exterminaré a la que está fuerte y robusta. Las pastorearé con justicia» (v. 16). El tema del pastor vuelve a sonar en Miq 4,6; Sof 3,19; Jr 31,9.

c) Yahvé como esposo.

Oseas, ante todo, es quien está autorizado a incorporar un tema tan atrevido (ya bosquejado en el mito de Baal) a la revelación de Yahvé. En él el amor del hombre y la mujer viene a ser una alegoría tan ajustada de la relación Yahvé-Israel, que el mismo Yahvé se apropia el título y papel de esposo (cf. sobre todo Os 2). Un eco de Oseas, en especial de sus denuestos contra Israel, que se ha convertido en una esposa adúltera por su culto a Baal, lo encontramos en Jr 2, 2ss y en Ez 16. Este mismo tema constituye el trasfondo de la «canción de la viña» de Is 5,1-7. En Is 54, por último, vuelve a ser recogido y actualizado, pletórico de buenos augurios, el mismo tema de Os 2 (cf. v. 5: «porque tu esposo es tu hacedor»), y otro tanto ocurre en el Trito-Isaías (61,10s; 62,4s).

d) Yahvé como rey.

La asimilación de este título, que caracterizaba al dios sumo del panteón del antiguo Oriente, se lleva a

cabo en Israel muy lentamente [17]. «Rey» es, de suyo, un término salvífico. Indefectiblemente vinculada con él se encuentra la idea de un garante divino que preserva el cosmos de los poderes caóticos. Isaías, en la visión de su llamamiento, menciona a «Mélek» (= Rey, título divino) (6,5). La perspectiva de este pasaje no es cósmica, sino más bien histórica y, por tanto, escatológica. En este mismo sentido nos la aclara Ez 20, 33s: «Yo reinaré sobre vosotros con mano fuerte y tenso brazo, con furor desencadenado; os haré salir de entre los pueblos y os reuniré de los países donde fuisteis dispersados». La titulación de rey implica aquí claramente una significación de promesa: Yahvé, en cuanto rey, pone su poder al servicio de su intención de alianza, poniendo fin así al caos de la historia. A esto responde la promesa de salvación que se hace a Sión en el Dt-Is: «Ya reina tu Dios» (52,7). El reinado de Yahvé es interpretado consiguientemente como salvación. Así, el título de rey en los profetas encierra un contenido y se reviste de unos caracteres cada vez más expresamente escatológicos, como se echa de ver en Sof 3,15; Abd 21; Zac 14,9.16s; Is 24,23; Dn 2,44; 4,22; 7,27.

6. *El testimonio de la esperanza futura de Israel*

Ya la revelación del nombre («Yo seré el que seré», Ex 3,14) encierra *in nuce* una perspectiva de la culminación futura de toda la historia; ésta es el mismo Dios. A la hora de pintar la realidad escatológica suelen recurrir los profetas a imágenes que originariamente pertenecen a la idea protológica del paraíso. Como de-

[17] Probablemente, esta lentitud se debe al culto, tan extendido entre los pueblos de Canaán, en honor de «Molok» (= Mélek), a quien se ofrecían sacrificios de niños.

corado para el «desposorio de Dios» al final de los tiempos elige Oseas la paz entre el mundo de los animales y el mundo del hombre —análogo a Is 11,6ss; 65,25— y la paz mutua entre las naciones (2,20), aparte de la conjunción fructífera de los cielos y la tierra (42,23s). Ez 47,1-12 recoge el motivo del torrente del paraíso y hace de éste la fuente de toda la vida (cf. Is 33,21; Joel 4,18; Zac 14,8). Para describir la entrega de la tierra futura, tanto Ez 36,35 como Is 51,3 evocan igualmente el «jardín del edén».

Junto a estas imágenes «naturales» aparecen también, como ya se adivinaba en los atributos de Yahvé como pastor, esposo y rey, otras promesas de salvación de características más personales. Jeremías anuncia el tiempo final como «nueva alianza» (31,31). Pero él mismo —como Os 2,21s— interioriza su propia visión, haciendo que el pueblo de Dios escatológico responda al «amor eterno» de Yahvé, del que todo procede (31,3), con un amor que ya no necesita mandamientos grabados en tablas de piedra. Este «nuevo corazón» llega a ser realidad según Ez 36,26s porque Yahvé infunde su espíritu en el interior del hombre. También Joel 3,1s anuncia esta efusión del espíritu «sobre toda carne» (¡sin excluir siquiera a los siervos y siervas!).

En el tiempo posexílico la esperanza escatológica revistió con frecuencia unos marcados tintes apocalípticos: el pueblo de Dios saldrá al final vencedor de todos los poderes enemigos. En este sentido pueden aducirse una serie de textos que se agrupan bajo el tema «día de Yahvé». Los profetas preexílicos hubieron de sofocar muchas esperanzas de salvación entre el pueblo, que estaban determinadas por este motivo (cf. Am 5,18ss; Is 2,6ss; Sof 1,7.14: Día de Yahvé = día del juicio a Israel); pero después de la gran catástrofe del exilio, el «día de Yahvé», en la predicación de los profetas, pasa a ser el día del juicio sobre todos

los poderes enemigos de Dios (cf. Is 13,4.13; Abd 15; Joel 4,9ss; Zac 12,1ss) y, por lo mismo, el día de la salvación definitiva para el pueblo de los fieles a Yahvé (Joel 3 y 4; Zac 14) e igualmente el día de la separación entre pecadores y justos (Mal 3,2ss.19ss).

En Is 65,17; 66,22, el tiempo final se presenta ante los ojos de la comunidad de los sometidos a Yahvé bajo la imagen de «un nuevo cielo y una nueva tierra». El tardío apocalipsis de Isaías (Is 24-27) incluye también al cosmos en el juicio final de Yahvé (sobre todo 24,4.19s), para trazar en seguida una nueva configuración del mundo: «(Yahvé) consumirá a la muerte definitivamente. Enjugará el Señor Yahvé las lágrimas de todos los rostros...» (25,8), y más adelante: «Revivirán tus muertos, sus cadáveres resurgirán» (26,19). También Dn 12,2s habla de una «resurrección de muchos».

Las distintas imágenes y representaciones de los *ésjata* coinciden todas en el hecho de que Dios lleva la historia del cosmos y de la humanidad hacia un término que está enteramente en sus manos y que constituirá, asimismo, la plenitud máxima y total de su donación y acercamiento al mundo y al hombre. Los pocos textos del Antiguo Testamento que dejan entrever una esperanza escatológica individual (Sal 16,10; 49,16; 73,23ss) están igualmente inspirados por este pensamiento. Esa fe en la eficiente voluntad de alianza de Yahvé y en su fidelidad a la misma es lo que hace vislumbrar que el paso al sepulcro es un tránsito a Yahvé.

CONCLUSION

La revelación de Dios en la antigua alianza no se caracteriza por ofrecer una imagen «estática» de Dios; por ello no es sistemática. Dios no surge como un «ente», como una esencia divina con propiedades di-

vinas, sino como «dominador en funciones». Su trascendencia encubre su ser y su persona, pero constituye a la vez el fundamento y la razón por la que él puede, en autotrascendencia, hacerse para siempre el «dios del mundo y del hombre» y mostrarse como tal. Así, su *mysterium tremendum* se torna *mysterium fascinosum*. Ambos están ordenados el uno al otro, dialécticamente. La automanifestación de Dios tiene lugar, acontece en acciones y palabras, las cuales se sostienen y explican recíprocamente, a la vez que conectan esa misma autorevelación de Dios con una gran línea histórica, que hace historia de la creación y, a la inversa, eleva la historia a la nueva categoría de una *creatio continua* que corre hacia un fin que es el mismo Dios. Pero el Dios de la creación y de la historia, y del ensamblaje de ambas, no actúa en ese camino de avance hacia el futuro como en dos «pisos», en dos «órdenes» separados uno del otro, el orden de la creación y el orden de la salvación, por mucho que se les pueda aislar, en lo que cabe, para reflexionar sobre ellos. No están separados, sencillamente porque todo gobierno y toda actuación divina se basan en su voluntad de alianza y son, a la vez, un acto de alianza.

4

WILHELM THÜSING

LA IMAGEN DE DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO [1]

I. SOBRE EL PROBLEMA MISMO Y EL METODO DE TRABAJO

1. *Relación entre teo-logía y cristología en el Nuevo Testamento*

Desde el acontecimiento de Cristo ya no se puede establecer separación entre teo-logía y cristología. Teología, saber de Dios, experiencia de Dios, comunidad con Dios, todos y cada uno de estos temas, una vez que conocemos el Nuevo Testamento, están necesariamente vinculados a Jesucristo o a la «comunidad con él» (para emplear unos términos claros, a la vez constatables en el Nuevo Testamento, que puedan englobar los distintos contenidos y formas de expresión). Y, a

[1] Se ha publicado recientemente una nueva redacción, corregida y aumentada, de este artículo dentro de la «Quaestio Disputata», *Christologie - systematisch und exegetisch* (QD 55; traducción española de M. Gesteira, Ediciones Cristiandad [Madrid 1973]), elaborada conjuntamente por K. Rahner y W. Thüsing. Las reflexiones que aquí siguen están insertas allí en un horizonte más amplio, que permite no sólo exponer el planteamiento, sino elaborar el material y sacar las consecuencias pertinentes con más precisión de lo que es posible en este artículo.

la inversa, la fe en Dios sigue siendo el supuesto previo, sin el cual no tendría ningún sentido toda la cristo-logía (y soteriología) que impera en el Nuevo Testamento. Según esto, la cuestión que nos ocupa, formulada antes como «imagen de Dios en el Nuevo Testamento», puede también plantearse como «teo-logía cristológica del Nuevo Testamento».

2. *El principal problema*

El problema central de nuestro tema se puede transcribir en una pregunta más concreta: *«¿Cómo puede la cristología proporcionar o posibilitar propiamente una experiencia de Dios?».*

El planteamiento de este problema *para nosotros* no proviene de la idea que el mismo Jesús tiene de Dios, aunque aquí sin duda el problema surge con nítida precisión. Pues se podría, en efecto, malentender esa idea de Jesús y equipararla a la del judaísmo. El problema se nos plantea más bien al encararnos con la existencia fáctica, algunos decenios posterior a la vida y hechos de Jesús, del Nuevo Testamento.

Partiendo de las cristologías del Nuevo Testamento, podemos formular el punto central del problema de la forma siguiente: ¿Es la fe en Cristo del Nuevo Testamento compatible con el monoteísmo veterotestamentario? O dicho con más claridad: El cristocentrismo neotestamentario, ¿supone una complicación y, por consiguiente, una reducción y debilitamiento de la fe del Antiguo Testamento en Dios, o constituye más bien su realización y radicalización definitiva, precisamente porque la transporta a un plano cualitativamente nuevo? ¿Queda la inmediatez de Dios anulada por la figura mediadora de Cristo (al interponerse esta figura entre el creyente y Dios), o es precisamente Cristo

quien la hace posible (como relación verdaderamente «directa») de una manera radical y definitiva? [2].

Especialmente relevante para la cuestión que tratamos sobre la relación entre cristología y teo-logía es la noción de «fe». G. Ebeling [3] pregunta: «¿Qué es fe, en general, sino trabar relación, comprometerse con Dios?». Si tiene vigencia la tesis fundamental de Ebeling (quizá en un sentido más pleno de lo que él mismo piensa), es Jesús quien constituye el punto de continuidad entre la imagen de Dios que presenta el Antiguo Testamento y la imagen de Dios atestiguada en el Nuevo Testamento pospascual; su tesis afirma, en efecto, que por ser Jesús el «testigo de la fe» (es decir, el que pone de manifiesto «lo que significa comprometerse con Dios, no sólo con la vida, sino también con la muerte»), se constituye (precisamente por su resurrección) en el «fundamento de la fe», de tal suerte que en comunidad con Jesús «siempre se da de hecho el compromiso con Dios».

Esta continuidad entre la fe pospascual en Cristo y el mismo Jesús es puesta en duda, sin embargo, por Martin Buber en su obra *Zwei Glaubensweisen* [4]. Según él [5], sólo existen en último término dos tipos de fe, a los que denomina *emuna* y *pistis*. *Emuna* quiere decir que yo tengo confianza en alguien; es, por tanto, una «relación de confianza» (fe en un tú), mien-

[2] Según W. Bousset, *Kyrios Christos* (Gotinga [2]1921), el hecho de que Pablo vea junto a Dios al Kyrios Cristo supone una complicación de la imagen de Dios; ésta ha perdido con ello la claridad y grandeza que ostentaba en el judaísmo y en el mismo Jesús. Cf. para esto W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zur Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* (Münster [2]1969) 1ss, 258-261.

[3] *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Munich-Hamburgo [2]1965) 68.

[4] Zurich 1950.

[5] Pp. 5ss.

tras que *pistis* es una relación de reconocimiento (se reconoce como verdadero un contenido concreto = «fe en algo»). *Emuna* y *pistis* también marcan para él la diferencia e incluso la contraposición entre la fe veterotestamentaria y la fe neotestamentaria. Jesús, en consecuencia, ha de ser colocada en el Antiguo Testamento. El «diálogo de los primitivos hombres bíblicos, tan sencillo, concreto y condicionado a la situación», se torna con Pablo (y análogamente con Juan) en la «más sublime de todas las teologías». Con esto podemos formular nuestra pregunta de una forma más desafiante: ¿Se opone la *pistis* de la Iglesia primitiva a la *emuna,* o concuerda en realidad con ella, a pesar de (o precisamente por) haber tenido lugar una transposición motivada por la vivencia de la resurrección y verificada por la reflexión teológica consiguiente?

3. *Nuestro propósito*

No es nuestra intención recoger y sistematizar todas las afirmaciones en el Nuevo Testamento sobre Dios, sino poner de relieve la totalidad del problema al menos en sus líneas generales, es decir, reflexionar sobre el Nuevo Testamento como un todo, no únicamente sobre la tradición más antigua, que nos es conocida a través de los escritos que poseemos del mismo.

Tanto el punto de partida, que se expone a continuación en el apartado II, como el segundo gran tema de la exposición propiamente dicha (apart. IV) se centran en el Jesús histórico. En el apartado II tocaremos este aspecto histórico de una manera meramente provisoria, sentando una serie de asertos que den una idea anticipada de lo que se desarrollará más profundamente en las secciones III y IV. Este proceder no deja de estar justificado, dada la importancia que hoy día tiene la cuestión del Jesús histórico.

Mas el tratamiento del tema en este capítulo no podrá ofrecer ninguna solución, sino que habrá de reducirse a señalar, basándose en lo que se conoce sobre Jesús de Nazaret, algunas de sus líneas generales.

Aparte de esto, también es necesario anticipar algo, al menos, sobre la vivencia de la resurrección de los primeros testigos, pues en ella se fundan y de ella arrancan las primitivas teologías cristianas del Nuevo Testamento.

Como el estudioso del Nuevo Testamento tiene que partir de los textos escritos, en la sección III se investigará primeramente cuál es la idea que de Dios tienen las concepciones teológicas neotestamentarias y se mostrará, después, cómo éstas han sido en cada caso determinadas por la cristología. (En mi opinión, el reducir toda la cuestión a la idea que el Jesús histórico tiene de Dios es una manera, virtual al menos, de eludir el auténtico problema). Por último, en la sección IV culmina el desarrollo de la idea principal, replanteando el problema de Jesús a través de los textos, de una forma más detallada que en la sección II y completada por el kerigma sinóptico.

II. PUNTO DE ARRANQUE: EL JESUS HISTORICO Y LA PRIMITIVA VIVENCIA DE LA RESURRECCION

En este apartado se trata del *ser-hombre* real de Jesús, real y también singular, en razón de su firme conciencia de misión, que no se encuentra en ningún otro hombre, ni aun en los profetas. Importante desde el punto de vista estructural para la transposición pospascual, es sobre todo, según me parece, el radical teocentrismo en que se desenvuelve la autoconciencia humana de Jesús frente a Dios, afirmando libremente su dependencia de criatura, obedeciéndole y adorándolo. Jesús es —y aquí tenemos otra de las líneas estructu-

rales constitutivas— «el hombre para los otros» [6], pues es el hombre para Dios [7]. Como tercera y última de estas «líneas estructurales» se ha de mencionar la actitud que Jesús, antes de la Pascua, adopta ante su destino de muerte; él acepta libremente su suerte sabiendo que es consecuencia de su misión y le da su sí de acuerdo con ésta y con el contenido de su anuncio sobre la cercanía del reino de Dios en este mundo, sin que, en último término, sea necesario expresar en palabras esta conexión.

El acontecimiento o, más bien, la vivencia de la resurrección crea una situación nueva que afecta a toda la interpretación posterior; pues la propia resurrección es la que pone en marcha el proceso de transposición (o transformación) de las realidades prepascuales y la que obliga asimismo a la reflexión teológica a consumar dicha transposición. Si con la vivencia de la resurrección se prueba la validez de una aspiración concreta que Jesús expresó en su vida y que es inseparable de él, ya tenemos ahí el primer brote de lo que luego ha de ser (en la transposición) la «permanencia» de la persona y función de Jesús, el crucificado y resucitado en su propia identidad [8].

[6] D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft,* ed. por E. Bethge (Munich-Hamburgo [3]1966) 191s.

[7] Para la fundamentación y ampliación, que me parece necesaria, de esta fórmula de Bonhoeffer, véase más adelante, páginas 102s y 109s.

[8] Cf. para este apartado K. Rahner, *Lehrsätze zur Christologie-Vorlesung* (Münster, semestre de invierno 1970-71), reproducido en la obra *Cristología,* cit. en la n. 1; véase también del mismo autor, *Auferstehung Jesu,* en *Sacramentum mundi* I (Friburgo 1967) 421s.

III. LA IMAGEN DE DIOS EN LOS MODELOS TEOLOGICOS EXPRESOS DEL NUEVO TESTAMENTO Y SU INHERENTE CONEXION CON LA FUNCION DE JESUS RESUCITADO

Una vez que en el apartado 1 de esta sección se haya hecho un esbozo previo de la tesis que lo encabeza, aduciremos en los apartados 2 y 3 (limitándonos forzosamente a los escritos de mayor ejemplaridad e interés) textos de las cartas de san Pablo y del evangelio y la primera carta de san Juan. En ellos hemos de prestar especial atención al carácter cristológico y dialogal del concepto neotestamentario de Dios y, sobre todo, al momento de la «experiencia de Dios».

1. *La tesis*

Al tener que mostrar la función de Jesús en orden a la idea de Dios, según nos la presentan los textos del Nuevo Testamento, adquiere una importancia decisiva la «línea ascendente del teocentrismo».

En mi opinión, es de todo punto necesario establecer una diferencia entre el teocentrismo descendente y el teocentrismo ascendente si queremos entender las afirmaciones que el Nuevo Testamento hace de la relación de Jesús con Dios. La línea «descendente» ve a Dios como el origen de la dinámica de salvación, o sea, como el que toma la iniciativa y hace el obsequio de la salvación, mientras que la línea «ascendente» lo considera como punto final hacia el que todo se ordena, es decir, como aquel a cuyo amor obsequioso se da una respuesta.

Esta doble relación, válida en sí misma desde un aspecto antropológico general, es también aplicable a Jesús, es decir, tiene un sentido cristológico y a la vez

soteriológico; de ahí surge la preguna: ¿qué papel desempeña Jesús en este sistema de relaciones?

«Imagen de Dios» y «experiencia de Dios» únicamente se dan cuando a la autocomunicación de Dios (por tanto, la «línea descendente») sigue una respuesta de aquel que ha de obtener esa misma «imagen» y hacer esa misma «experiencia» de Dios, o sea, cuando también en el hombre se da la «línea ascendente del teocentrismo». Y en lo que respecta a la teo-logía cristológica, lo fundamental es saber si el cristocentrismo —en sí mismo y en el aspecto soteriológico— se halla, y de qué modo, dentro de la línea ascendente y si esto se puede descubrir en los textos. Para zanjar esta cuestión de la subordinación del cristocentrismo a Dios es decisivo saber, en fin, si el Cristo *resucitado* (no sólo el Cristo terrenal) es también visto «teocéntricamente»; o con otras palabras: si la «actitud» del Jesús resucitado se identifica con la permanencia de la actitud de «fe» y obediencia del Jesús terrenal.

Aquí se encuentra implícito algo que pasa inadvertido la más de las veces y que, sin embargo, está claramente arraigado en los datos del Nuevo Testamento: el teocentrismo de línea ascendente no sólo es proclamado por el Jesús de la historia, sino también por el resucitado. En el Nuevo Testamento, en efecto, el Jesús resucitado es visto también como verdadero hombre, o lo que es lo mismo (en términos trascendentales): como el que está abierto al misterio absoluto y del misterio absoluto recibe lo que luego ha de transmitir. Y esto no está en contradicción alguna con esa unidad, establecida en un nuevo plano por la resurrección, de Jesús con Dios (es decir, con su «divinidad»).

Con otras palabras: para el Nuevo Testamento, el Jesús resucitado es también el que está en una relación singular, auténticamente personal y dialógica con Dios, culminando así la relación dialógico-personal básica del Antiguo Testamento.

2. *Pablo*

Según Martin Buber, en Pablo está sustituida la «situación dialógica» por la «mística», el «cara a cara» reemplazado por el «uno en otro» [9]. Buber se ha dejado influir aquí claramente por algunas tesis de la historia de las religiones vigentes en los pasados decenios, pero hoy sobrepasadas.

En realidad, también en Pablo se puede advertir y constatar una línea «dialógica» predominante frente al pensamiento místico del helenismo (si es que se puede dar por supuesto, lo que no vamos a cuestionar aquí, que el pensamiento de Pablo es una respuesta a las cuestiones religioso-históricas de su tiempo).

a) Teo-logía cristológico-soteriológica en Pablo.

En Rom 6,10 encontramos la afirmación, nada corriente en el pensamiento teológico usual hasta entonces, de que Jesús *resucitado* —según el contexto no puede tratarse de otro— «vive para Dios».

En esta afirmación está implícito lo que se puede llamar «permanencia» de la obediencia de la cruz, en lo que también se incluye la permanencia de la vida terrena de Jesús y de la pretensión que le llevó a la muerte (cf. el ἐφάπαξ de Rom 6,10a); tal permanencia no es otra cosa que permanencia en un real y actual «vivir para». De acuerdo con el sentido usual que en la situación de la vida terrena tiene, «vivir para Dios» significa estar al servicio «de Dios» mediante la guarda de sus mandamientos, cumpliendo su voluntad para preparar su reino y glorificándolo hasta en las tribulaciones. La expresión «vivir para Dios» en este sentido, que a todas luces implica un momento dialógico, es aplicada también en otros lugares al Jesús glorificado.

[9] *Zwei Glaubensweisen*, 45s.

Así, por ejemplo, en 1 Cor 3,23 se lee que «Cristo pertenece a Dios» (cf. 1 Cor 11,3: «la cabeza de Cristo es Dios»); es claro que aquí no se habla de una relación «mística», sino más bien de un auténtico «cara a cara» en el sentido de Buber [10], determinado por una situación dinámico-dialógica al estilo del Antiguo Testamento.

En Rom 15,7, por ejemplo, está expresada la glorificación de Dios por Jesús resucitado. Igualmente la expresión διὰ χριστοῦ, que caracteriza la función mediadora de Cristo en Pablo, no encierra un contenido «místico», sino dialógico-personal: el que los cristianos glorifiquen a Dios o recen a Dios «por Cristo» es sólo posible, dentro de la concepción paulina, por el hecho de que Jesús resucitado sigue teniendo en el propio Dios su interlocutor, su «cara a cara», para el que él mismo «vive».

Dos circunstancias sobre todo prueban la relación «dialógica» en que para Pablo se encuentra Jesús resucitado: el «espíritu del hijo de Dios» es el que, según Gál 4,6, hace clamar en los corazones de los fieles «Abbá, Padre» (pasaje que hemos de tratar más adelante, p. 94); esto mismo ya implica la *permanencia de la relación con Dios,* que expresa el Jesús histórico a través del tratamiento de Abbá.

Pero donde más claramente aparece este «cara a cara», que el Jesús resucitado en su unidad con Dios mantiene, es en las *expresiones futuro-escatológicas* como la de 1 Cor 15,28, donde se habla del «sometimiento» de Jesús, exaltado y hasta entonces dominador, a Dios. Dado que el término de este «sometimiento» es que «Dios sea todo en todo», se concluye que Pablo no quiere en modo alguno significar con ello la

[10] El que Cristo «sea de Dios» implica, por el contexto de 1 Cor 1-3, la permanencia de la «cruz»; cf. *Per Christum in Deum,* 16ss.

ruptura de dicha situación «dialógica» fundamental. Esta, más bien, no sólo es compatible con el teocentrismo salvacional pleno, declarado en 1 Cor 15,28 (teocentrismo que es a su vez la culminación de lo ya esbozado en la revelación de Yahvé del Antiguo Testamento), sino parte constitutiva del mismo.

Ya hemos visto que Gál 4,6 aplica a Jesús resucitado el concepto de hijo; como quiera que tal concepto no indica sólo dignidad, sino precisamente la relación de dicho hijo con su padre, el momento relacional llega a su plenitud también en la escatología (cf. Rom 8,29). En la segunda parte de este versículo se declara que Jesús resucitado, en cuanto es «el Hijo», llegará a ser el «primogénito entre muchos hermanos» (o sea, que muchos serán también resucitados y como «hermanos» en sentido pleno estarán asociados con *el* resucitado primero y fontal), lo cual *indica ya su función soteriológica.* Verdad es que tal función soteriológica está aquí, en conformidad con la concepción escatológica general del pensamiento de Pablo, referida al futuro, pero no se verifica solamente en ese *ésjaton* futuro, sino también ahora en el presente, en cuanto que ya ahora es factible la relación de los «hijos» con el padre a través de su único «hijo» (cf. Rom 8,14s).

Tanto en este pasaje como en otros muchos se echa de ver *la decisiva pieza de enlace* que permite extender a los cristianos la relación del Jesús resucitado con Dios: *el pneuma.* Y especialmente significativa es aquí la «identificación dinámica» del Jesús resucitado con el *pneuma;* cf. 1 Cor 15,45: «El último Adán (Jesús) fue hecho (por la resurrección) espíritu que da vida»; 2 Cor 3,17: «El Señor *(Kyrios)* es el Espíritu».

La soteriología de Pablo es teocéntrica, porque también lo es su cristología. Así, la línea que conduce desde la cristología teocéntrica hasta su correspondiente soteriología (salvación por subordinación a Dios) se hace patente en el nexo de Rom 6,10 con Rom 6,11

e igualmente en otros pasajes, como, por ejemplo, en Rom 5,1s, según el cual los creyentes han obtenido por Jesucristo resucitado la «paz con Dios» y el «acceso» (es decir, la «entrada») a la «gracia» de esta relación con Dios. Para cerrar este apartado hacemos mención también de otro aspecto teocéntrico, el «interceder por nosotros» de Cristo Jesús, el mismo que murió y que resucitó, «más aún el que resucitó» (Rom 8,34).

b) «Experiencia de Dios».

En la teología paulina, el medio en que tiene lugar la apertura a Dios y, en consecuencia, la «experiencia de Dios» es el *pneuma.* Cf. 1 Cor 2,10ss: «El Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios». El v. 11, de forma típica, introduce un pensamiento antropológico (sólo el espíritu del hombre, «que está en él», conoce lo íntimo del hombre), para terminar, pasando antes por una analogía teo-lógica (del mismo modo, nadie sino el Espíritu de Dios conoce lo íntimo de Dios), con la afirmación que propiamente persigue (v. 12): «Nosotros hemos recibido el Espíritu que viene de Dios, para conocer (experimentando) las gracias que Dios nos ha otorgado». La totalidad del contexto está *orientada al conocimiento de la sabiduría de Dios en la «locura de la cruz»;* y en este sentido se dice también en 2,16: «Pero nosotros poseemos el pensamiento (espíritu) de Cristo».

En Rom 14,17 aparecen las ideas centrales de la teología y antropología paulinas como dones del *pneuma:* «El reino de Dios es... justicia *(dikaiosynē,* recta relación con Dios) y paz y gozo *en el Espíritu Santo».* Según Rom 15,13, por el dinamismo del *pneuma* no sólo es posible todo gozo y paz en la fe, sino hasta el rebosar de la esperanza. De aquí que pueda Pablo, en el verso siguiente (15,14), exteriorizar su convencimiento de que los cristianos a quienes se dirige están henchidos de todo conocimiento (γνῶσις); y ni en este ni en otros pasajes semejantes alude Pablo a la *gnosis* que se incubaba en el ambiente religioso-histórico circundante, y que es una *pseudo-gnosis,* sino a una experiencia de Dios que implica, como momento integrador, el conocimiento de su voluntad y la disposición de cumplirla.

De especial importancia a este respecto son dos pasajes de la carta a los Romanos: Rom 5,1-5 y 8,14-27.

Rom 5,1-5: Los conceptos de la «paz con Dios» y de la «entrada» que obtenemos por Cristo, aunque a primera vista parecen conceptos objetivados, están en realidad referidos a una experiencia de Dios; esto se hace patente en las locuciones explícitas o implícitamente gnoseológicas, alusivas a una «experiencia», empleadas en Rom 5,2-5. El término «gloriarse» (καυχᾶσθαι) en Pablo sirve para expresar el contenido positivo de la idea que el hombre tiene de sí mismo. Semejante autocomprensión no la obtiene el creyente por méritos propios, sino por la comunidad con Cristo, que le ha sido dada en el Espíritu («ser en Cristo»). En este sentido es una autocomprensión que se define como un «gloriarse en el Señor *(Kyrios)».* Pero como el *Kyrios* también determina el presente subordinándolo a su consumación futura, la expresada «experiencia» de la esperanza de la gloria de Dios (5,2) es también parte integrante de ese «gloriarse en Cristo». Rom 3,5 ofrece un muestrario típico de expresiones afines, de las que Pablo se sirve para significar la experiencia de Dios: ésta tiene lugar justamente a través de las «tribulaciones»; y estas «tribulaciones» no obstaculizan en modo alguno la experiencia cristiana y sus expresiones de «vanagloria», sino que las hacen posible, precisamente «porque la tribulación engendra paciencia; la paciencia, virtud probada, y la virtud probada, esperanza». El v. 5 conecta el curso de estos

pensamientos, totalmente orientados a la «experiencia», con las ideas del *agapé* y del *pneuma,* ideas que aquí también (cf. el contexto siguiente) están ordenadas a esa experiencia de Dios que se ha hecho realidad específica por el acontecimiento de Cristo y por el crucificado, y que son presentadas como hechos concretos *en el* hombre mismo («... porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado»).

Rom 8,14-24: De la totalidad de esta perícopa vamos a entresacar aquellas frases que son de mayor interés para nuestro tema. Según Rom 8,16, el *pneuma* transmite, a través de su «testimonio» a nuestro *pneuma,* la experiencia de la υἱοθεσία, de la «investidura de hijos». Esta experiencia de la υἱοθεσία depende a su vez de la oración que, por obra del *pneuma,* nos eleva y ordena al Padre de Cristo Jesús (v. 15). En Rom 8,16 se advierte con toda claridad que el momento «objetivante» (la expresión de lo que de Dios esta experiencia lleva consigo: el *pneuma)* y el momento antropológico de la experiencia misma (a nuestro espíritu») van inseparablemente unidos. El *pneuma,* expresado de modo «objetivante», pasa a integrarse en la estructura del proceso vital de los creyentes, de tal manera que ninguno de ellos puede en absoluto llegar a separarse del otro.

El anhelo de plenitud (es decir, de υἱοθεσία, entendida aquí como el último bien) está expresado en el v. 23 con la drástica locución «gemimos en nuestro interior»; por la relación que esto tiene con el «gemir» y «suspirar» de la creación es indudable que aquí se trata de una experiencia de Dios originaria —modificada por la experiencia de Cristo—, que se caracteriza por la experiencia de la cercanía de la muerte, de la «servidumbre de la corrupción» (v. 21) y por el ansia impetuosa y arrolladora de derribar esas barreras. En el v. 26s este pensamiento vuelve a ser puesto en relación con la idea del *pneuma* y de la realidad y experiencia de la oración como obra del *pneuma:* el creyente no consigue coordinar su experiencia y anhelo de Dios por sus propias fuerzas, sino que el *pneuma* mismo «intercede por él con gemidos inefables». Aquí se trata, pues, otra vez de una experiencia de oración (lo que no significa sino una experiencia de Dios) a través del *pneuma* que opera en el cristiano. El lugar paralelo de 8,34, en el que Cristo mismo «intercede por nosotros», es una prueba más de que aquí se trata para Pablo de una misma acción del *pneuma-Kyrios.*

El pasaje, ya citado en el apartado *a),* de Gál 4,6 (el espíritu del Hijo de Dios clama *en los corazones de los creyentes «Abbá, Padre»)* adquiere ahora, en este contexto, todo su sentido.

Del capítulo 8 de Rom aún queda por hacer referencia al v. 38s, donde se emplea el término πέπεισμαι («estoy seguro») para expresar una experiencia de fe, de la que nace la seguridad, sobre el amor absolutamente infalible de Dios («del que nada podrá separarnos»). Respecto a esto debemos también hacer referencia a la experiencia de Dios que se halla implícita en las declaraciones «objetivantes» de la grandeza de Dios; cf. sobre todo Rom 11,33-36. Semejante doxología ha de ser vista igualmente en el horizonte de la experiencia, realizada en la fe y por obra del *pneuma,* de las «profundidades de Dios» (1 Cor 2,10), experiencia que aquí no es otra cosa que la fe en la χάρις universal de Dios.

Que esta experiencia de Dios lleva consigo el ágape o «projimidad» (caridad) se puede documentar en muchos lugares de Pablo; pero no aludiremos más que al «himno al amor» de 1 Cor 13, que el Apóstol ha colocado con toda intención entre los capítulos 12 y 14, que tratan del *pneuma,* de sus carismas y de los inspirados por el Espíritu. Teniendo en cuenta todo este contexto, se puede advertir que la experiencia de Dios

de los no iniciados o infieles (1 Cor 14,25) nunca se da, si en ellos y por ellos no se manifiesta el ágape; es decir, la experiencia de Dios no se comunica a través de simples muestras de éxtasis o de profecía.

La experiencia de Dios implícita en Rom 11,33s se ha de entender en relación con la experiencia de los poderes del mal: «poder del pecado», «poder de la ley» y «poder de la muerte», y de la victoria sobre ellos a través de la *dikaiosynē,* la libertad, la vida y la esperanza; a lo que se ha de añadir además la experiencia de la culpa universal expresada en Rom 1,18-3,20 (cf. Rom 7,7ss).

3. *Escritos de Juan*

a) Teo-logía cristológico-soteriológica.

También en Juan se puede descubrir de manera similar *la «permanencia» de la relación de Jesús con el Padre aun en el estadio de su glorificación* [11].

Según Jn 17,1, la existencia del Jesús «glorificado» no tiene otro fin que la glorificación del Padre (lo que en expresión de Juan quiere decir «revelación» del Padre, entendiendo «revelación» en un sentido amplio). Según la interpretación más probable de Jn 6, 57, el Jesús terrenal *y* resucitado vive «por el Padre», o sea, para glorificarlo. En Jn 14,31 se habla del amor al Padre que impulsa a Jesús a ponerse en camino hacia la muerte; la permanencia de este amor se echa de ver en lo que después se dice de la glorificación del Padre por Jesús resucitado y glorificado; cf., por ejemplo, Jn 17,26: «Para que el amor con que tú me has amado (el amor que posibilita y entraña el amor recíproco de Jesús) esté en ellos y yo en ellos».

[11] Cf. para esto y lo que sigue W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster [2]1970).

La relación dialógica de Jesús —que también aquí, de acuerdo con la intención que se trasluce en todos los textos, es el Jesús terrenal, que logra su pervivencia en su existencia de glorificado— está expresada claramente en Jn 5,17ss: el Padre «muestra» al Hijo las obras que él debe llevar a cabo y el Hijo «realiza» las obras que el Padre le señala. Es aquí precisamente donde se descubre, conectando los pensamientos de Jn 5,20 con los de 14,12 (conexión justificada exegéticamente y hasta necesaria en mi opinión), que el evangelio de Juan en general no habla sino de la «obra» o, más aún, de las «obras» del Jesús exaltado, que él consumará a través de los suyos en el tiempo del Paráclito.

El *arranque soteriológico* de la cristología de Juan, enteramente empapada de teocentrismo, se halla en Jn 12,32: «Cuando yo sea levantado de la tierra (en la cruz y sobre todo —como consecuencia de lo primero— en el estadio de glorificación), atraeré a todos hacia mí», es decir, primero a la cruz y por ella a la gloria.

b) «Experiencia de Dios».

El momento de la experiencia de Dios está vigorosamente expuesto en los pensamientos que en forma gnoseológica desarrolla la primera carta de Juan; toda una serie de lugares de ella pueden considerarse como «fórmulas de conocimiento», como, por ejemplo, 1 Jn 3,14: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos».

El *objeto de conocimiento* de estas «fórmulas gnoseológicas» (que con frecuencia emplean el mismo verbo «conocer» —γινώσκειν—) es la *comunidad con Dios* («estar en la verdad», «estar en la luz», «haber pasado de la muerte a la vida», «haberle conocido», etcétera).

El sujeto de conocimiento siempre es el cristiano creyente y ponderado, a quien va destinada la carta; la *vía de* conocimiento es para todos el amor al hermano, o sea, el *pneuma,* que hace posible tal amor.

La forma gnoseológica de pensamiento y expresión nos lleva de la mano al *contenido central del conocimiento* que la carta intenta comunicar, a su concepción teológica capital: *Dios es amor* (punto cenital de la revelación de Dios en el Nuevo Testamento, 1 Jn 4, 8.16). El se revela como amor al mundo entero en la entrega de su hijo a la muerte; infunde a cada uno de los creyentes su amor por medio del espíritu, para que quien ha recibido este amor pueda seguir y haya de seguir transmitiéndolo en el «amor al hermano», ese amor que Jesús ha establecido y hecho factible con su entrega a la muerte.

A esta concepción llega el autor por dos caminos: por una parte, desde el kerigma fundamental de la Iglesia primitiva y su fundamentación en la predicación de Jesús. He aquí alguno de sus lemas característicos: «misericordia de Dios», muerte de Jesús «por» el mundo, anuncio y experiencia del *pneuma,* exigencia consiguiente de amor radical al hermano. Por otra, partiendo de su intención gnoseológica, que arranca del otro lado (antropológico) para desembocar en el mensaje central teo-lógico-cristológico (Dios es amor, en cuanto que se ha revelado por Jesús).

El arranque antropológico-gnoseológico está aquí otra vez implicado y motivado por el momento de *la fe.* La formulación más expresiva se encuentra en 1 Jn 4, 16a: «Y nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él». Es de advertir que tanto en 1 Jn como en el Antiguo Testamento γινώσκειν significa un conocer amante y un amar cognoscitivo con tendencia implícita a adquirir su forma plena, la comunidad personal.

Respecto al evangelio de Juan, hacemos primero referencia a Jn 7,16. Inmediatamente después de declarar el «carácter directo» de la revelación a pesar de su «mediación» («mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado»), dice: «El que quiera cumplir su voluntad verá si mi doctrina es de Dios o hablo yo por mi cuenta». Como se desprende del contexto, estamos aquí ante una frase típica, referente a la posibilidad de una experiencia de Dios con base cristológica. Semejante experiencia sólo puede acontecer si uno se decide a cumplir la voluntad de Dios tal como Jesús la enseña: en el amor radical al hermano, que Jesús ha instituido y posibilitado con la entrega de su vida. El «cumplir la voluntad» es, en genuino sentido bíblico, un momento constitutivo del «conocimiento» (γινώσκειν) de Dios, del amoroso «hacerse uno». Este «conocimiento» lleva también implícita la posibilidad de un acceso inmediato a Dios a través del Paráclito de las despedidas del evangelio de Juan (un paráclito de otro tipo que el de la tradición, pero que por el contenido responde al *pneuma* paulino); por tanto, la posibilidad de la «oración» en sentido amplio.

Sumamente instructivos para documentar la experiencia de Dios, al menos implícita, de que venimos hablando son los cinco discursos sobre el Paráclito de Jn 14-16; recuérdese sobre todo lo que se dice del conocimiento del Padre a través del Paráclito (Jn 14, 16-20; cf. también 4,1-12 o 1-14). Hagamos alusión también a otro momento: en los tiempos de persecución el Paráclito posibilita tanto la experiencia de Dios como el testimonio consiguiente (15,26s); recuérdese, por último, la facultad, implícita en 15,8, de «dar fruto» en el amor.

Es precisamente en este orden de cosas donde desempeñan un papel las fórmulas inmanentes que Juan emplea (μένειν ἐν...). Tales fórmulas no son simples declaraciones objetivizadas de una idea de Dios, sino que están inseparablemente ligadas al momento-«expe-

riencia» del «conocimiento», conocimiento que no se puede concebir, lo diremos una vez más, sin el «amor» que se verifica en el «cumplimiento de los mandamientos», o mejor, del *único* mandamiento del amor al hermano (cf. Jn 14,20s).

No debemos pasar por alto una indicación sumamente significativa que se encuentra en Jn 14,28, a saber: que tanto el amor a Jesús, obra del Espíritu e impensable sin el amor al hermano, como el «gozo» que en el mismo sentido nos brinda el Espíritu depende del «saber», nacido de una «experiencia» de fe, acerca del *Dios siempre mayor*. Jn 14,28 dice literalmente: «Si me amarais, os alegraríais de que me fuera al Padre, porque el Padre es más que yo». Lo cual quiere decir: el Padre es «más» o «mayor» porque él es el origen del *pneuma* que nos ha sido dado por Jesús glorificado, es decir, porque él es el amor originario que envuelve a Jesús y le hace dispensador del *pneuma*. Según la concepción del evangelio de Juan, la frase implica una subordinación del propio Jesús glorificado al Padre en el sentido anteriormente expuesto [apartado *a)*] y, por lo mismo, una «elevación de la mirada» del Jesús exaltado hacia el Padre «mayor». Una mirada semejante, o sea, la experiencia que atisba un Dios siempre mayor, es tan sólo asequible para el discípulo de Jesús si éste se deja llevar de la intención del glorificado que se expresa en Jn 17,1: la de «glorificar» al Padre, la de revelarlo como el siempre mayor. Esta co-glorificación, en fin, sólo puede realizarse a través del Espíritu enviado por el Hijo (de una manera enteramente análoga al pensamiento paulino). Pues la co-glorificación se basa, de acuerdo con Jn 4,23s, en la «adoración» del Dios que es él mismo espíritu [12], «en el πνεῦμα y en la ἀλήθεια» (= la realidad de Dios que a sí misma se revela). «Adorar» a Dios quiere decir afirmar su grandeza, «reconociéndolo» («experimentándolo») y creyéndolo siempre mayor. Y esto, respondiendo al sentido de Juan, no puede suceder más que en «unidad» con el Hijo, que levanta sus ojos al Padre como al «mayor», el que desbanca toda otra imagen de cualquier dios.

[12] Esta predicación de Dios es, por otra parte, una especie de resumen de todo lo que Juan anuncia sobre la grandeza de Dios.

La interpretación de Jn 14,28 que acabamos de exponer se apoya igualmente en las instructivas afirmaciones —comentadas hace poco en este mismo apartado— de 1 Jn sobre la experiencia en la fe de la grandeza de Dios. *1 Jn 4,4:* «El que está en vosotros es más que el que está en el mundo», y esto porque Dios es luz, que aventaja absolutamente a las tinieblas (cf. 1 Jn 1,5), porque Dios es amor (cf. 1 Jn 4,8.16), que en el creyente quiere salir triunfante sobre todo odio, egoísmo y desamor. Y según 1 Jn 3,19s, también el creyente podrá descubrir en su amor activo hacia el hermano si mora en él el amor absoluto, y así comprenderá que «Dios es mayor que nuestra conciencia».

Finalmente haremos mención de las interesantes ideas de Jn 17,20ss. En estos versículos, la experiencia de Dios (así como el «conocimiento» de su revelador Jesús, que claramente es «para» Dios —cf. Jn 14,6.9s—, y por esa razón constituye la «verdad», la «vida» y el «camino» hacia Dios y su experiencia) aparece *ligada a la «unidad» del que ya cree en Jesús,* o sea, depende claramente de la experiencia del amor de aquellos que ya han dado respuesta a la donación de ese mismo amor.

4. *Resumen*

En lo que sigue, nuestras reflexiones se guiarán preferentemente, aunque no de manera exclusiva, por las expresiones de Pablo. En cierta manera, Pablo está si-

tuado en el centro del Nuevo Testamento; no sólo en orden al tiempo, sino también en orden al contenido, se encuentra en el punto medio entre la teología «primitiva», preneotestamentaria, y la teología «tardía», propiamente neotestamentaria. Por una parte, la nueva interpretación paulina del kerigma fundamental, con la apertura y amplitud de la síntesis que en ella se implica, da paso a las otras concepciones neotestamentarias más tardías; y ella es, por otra parte, a pesar de todas las apariencias y de los diversos modos de expresión, la que parece estructuralmente más análoga a la «teología» del propio Jesús que ninguna otra teología neotestamentaria. La concepción paulina no puede darnos pie para formular la pregunta retrospectiva sobre el Jesús histórico, ya que en Pablo falta el material de la tradición sinóptica; pero sí nos proporciona los necesarios motivos racionales.

Puntos de coincidencia de las concepciones teológicas explícitas del Nuevo Testamento

La coincidencia que aquí se cuestiona es, en mi opinión, un tema aplicable a *todas* las concepciones neotestamentarias; pero en este apartado vamos a considerarla únicamente respecto a los dos grupos de textos antes seleccionados.

Intentaremos hacer un resumen de lo dicho en los apartados 2 y 3, para descubrir en su capa más profunda su coincidencia fundamental, sin borrar por supuesto sus apreciables diferencias de comprensión, modo de pensar y situación histórica. Y lo haremos partiendo de dos perspectivas:

a) Desde la frase acuñada en la sección II (con una añadidura, que me parece necesaria, de la formulación de Bonhoeffer): *Jesús es el «hombre para los otros», porque es el hombre para Dios.*

Con todo derecho tomamos aquí esta frase como punto de partida, una vez que ya anteriormente pudo ser demostrado el carácter teocéntrico *y* soteriológico (el «para Dios» y el «para nosotros») de las teologías pospascuales del Nuevo Testamento, es decir, de la reflexión teológica sobre el Jesús resucitado y sus funciones.

Jesús es *como resucitado el «hombre para los otros»;* en concordancia con esto está lo que expresan los esquemas teológicos de Pablo y del evangelio de Juan (lo cual también se halla explícito de una manera o de otra en el Nuevo Testamento), pues en ellos *se presenta a Jesús como el donante del «pneuma»* [13]. Como donador del Espíritu es Jesús el «mediador», que no solamente proporciona la experiencia de Dios, sino —para decirlo de una manera «objetivante», es decir, que haga referencia a una realidad transsubjetiva— la comunidad con Dios, y exactamente en forma de una *inmediatez de Dios.* Jesús puede ofrecer esta inmediatez en la medida en que él es el Cristo-*pneuma* que también dona la comunidad consigo mismo y otorga con el mismo *pneuma* una dádiva y una posibilidad cualitativamente nueva: el ágape.

Y Jesús no puede ser el «hombre para otros», sino *porque él, en cuanto resucitado, es también el hombre para Dios,* porque él vive en singular unidad con Dios, ya que incorpora a los suyos, salvándolos, a su ordenación teocéntrica hacia el Padre; o, dicho de otra manera, porque él, dentro de la comunidad pneumática consigo mismo, hace donación del amor a los hermanos —amor radical por la «imitación de la cruz»—, de la comunidad con Dios y de la experiencia de Dios. La correspondencia de estos dos polos: «hombre para otros» y «hombre para Dios» u «hombre en unidad

[13] Cf. *supra* los apartados 2 y 3 de la sección III; respecto a Juan, cf. además Jn 7,37-39; 19,34; 3,34s.

con Dios», se muestra expresamente en Jn 3,34s: Porque el Padre «ama» al Hijo (constituyendo con ello su unidad con él), ha puesto «todo» —o sea, «la plenitud del *pneuma*»— en su mano, de suerte que el Hijo puede dar este *pneuma* sin medida.

b) Desde la perspectiva de 1 Cor 8,6.

Esta declaración paulina: «Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas (= todo suceso mundano y acontecimiento de salvación) y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros», viene muy a propósito para ilustrar la correspondencia en lo fundamental de los esquemas teológicos neotestamentarios. *El pasaje de 1 Cor 8,6 constituye quizá la expresión más compacta de la «mediación» de Cristo en Pablo.* La instancia de subordinarla a la relación «Cristo como hombre para Dios» no es más que aparente; en realidad, tal expresión hace patente el sentido del «porque» («... porque él es el hombre para Dios»). Si las dos partes del texto de 1 Cor 8,6 —la teo-lógica y la cristo-lógica— se unen [14], resulta la siguiente afirmación: Todo lo que nos sucede histórica y existencialmente es un regalo «de Dios», o sea, dado por Dios «a través de Cristo»; y, a la inversa, *el regalo consiste en una orientación hacia el misterio absoluto,* lo cual es a la vez una ordenación hacia el ágape radical, y *sólo* otorga dicho misterio «por Cristo», en cuanto que es una ordenación que se dirige hacia Cristo y alcanza su objetivo en él.

Las nuevas interpretaciones neotestamentarias del kerigma fundamental concuerdan sin excepción, de una manera implícita o explícita, en esto: que el ἐκ τοῦ θεοῦ *y* el εἰς τὸν θεόν aparecen en todos los pasajes como una realidad de carácter cristológico, comunicada por Cristo. Para nuestro tema es de especial importancia el hecho de que universalmente se da el «para Dios» tanto en el sentido cristológico como soteriológico. Y este hecho del «para Dios» se debe siempre a Cristo, el cual transmite la comunidad con Dios y la experiencia de Dios y hace regalo de la «ordenación» hacia Dios, tanto por vía «directa» como por la vía mediata, originada en la primera, de la caridad o amor al prójimo (¡y viceversa!).

Según esto, la estructura soteriológica fundamental de la cristología del Nuevo Testamento se puede formular como sigue: Del «de Dios» y «para Dios» se sigue el «para los hombres».

[14] Que esto es exegéticamente posible y hasta necesario puede verse en la exposición de *Per Christum in Deum,* 225-232.

IV. EL RECURSO AL JESUS DE LA HISTORIA

1. *Posibilidad de este recurso*

La actual diversidad de métodos neotestamentarios dificulta sobremanera nuestra cuestión. La única posibilidad legítima es, en mi opinión, la de aplicar una *combinación de métodos* con toda exactitud. Es menester, pues, verificar por separado cada uno de los procesos de los diferentes métodos. En nuestro intento de recurrir al Jesús de la historia no sólo tiene decisiva importancia la labor de detalle dentro del «círculo hermenéutico», sino también, y sobre todo, llegar a «captar las líneas de conexión y las concepciones globales» (o, en general, «la continuidad del todo»). A este respecto no interesa tanto la transmisión histórica de las articulaciones *particulares* de la fe como *la transmisión histórica de la fe misma que se trasluce de ellas.* De aquí se hace patente que el punto de mayor interés de nuestro tema se cifra en las «estructuras

objetivas» *(Sachstrukturen)* o la investigación teológica en el campo de los conceptos.

Más adecuado me parece, en lugar de emplear el concepto usual de *ipsissima vox* o *ipsissima verba Jesu,* que es equívoco, provoca desfiguraciones y desemboca en un estrecho callejón, introducir el concepto de *ipsissima «intentio» Jesu.* Con lo que *intentio* no debe restringirse a conciencia, constatable a primera vista, sino que indica el sentido-dirección de la obra y la vida de Jesús resultante de la «situación fundamental» o «estrato profundo» de este hombre singular, tanto en conjunto como, *desde ahí,* en cada caso particular.

¿Cómo se puede determinar legítimamente la «intención» primera de Jesús, especialmente en lo que respecta a la relación del reino de Dios con Jesús mismo? La respuesta ha de ser ésta: no por un proceso de sustracción, sino únicamente a través de las fuentes de que disponemos. Los mismos «retoques» tardíos brindan datos e interrogantes sin los cuales no se podría rastrear la forma inicial de expresar esa «piedra básica» que se deja ver en muchas palabras y perícopas y, sobre todo, en los complejos estructurales generales. No se trata de fijar una «frontera» dentro de un proceso de discriminación, sino de determinar en qué sentido aquella actualización ayuda a conocer al Jesús histórico y su «intención» (y, en definitiva, influye en la situación actual).

El camino principal de acceso a la *ipsissima intentio* o *missio* (dicho gnoseológicamente: «conciencia de misión») de Jesús habrá de ser a través del caudal de sus dichos o palabras de contenido cristológico y en conexión con el contenido cristológico de las otras tradiciones sinópticas primitivas.

El concepto de «estructuras objetivas» *(Sachstrukturen).* Con el fin de abordar la cuestión de un recurso al Jesús de la historia y otras cuestiones decisivas,

como, por ejemplo, la cuestión de la «unidad en la diversidad» del Nuevo Testamento, creo que es de capital importancia situarse en una perspectiva muy concreta, es decir, poner en ejercicio una determinada facultad. Es la facultad de ver a través de la diversidad o divergencia de los medios de representación y expresión *la «cosa misma», de forma específica e incapaz de ulterior relativización.* En nuestro caso se debe, por tanto, partir de esta especie de postulado: hay que aguzar la vista para detectar de una forma inconfundible el *campo de funciones y relaciones* en que ha de ser avistado *Jesús* —fundamentalmente en la cristología pospascual más antigua— y que sigue teniendo vigencia en todas las nuevas interpretaciones. En definitiva, no se trata sino de la facultad de determinar, desde las ulteriores interpretaciones neotestamentarias del kerigma fundamental o primera experiencia de Jesús, la legítima «transformación» (o transposición) de lo primeramente dado.

Una cosa semejante no puede llevarse a cabo sin labor de detalle (por ejemplo, en lo que atañe a la historia de las formas); pero no menos importante es estudiar el otro aspecto del círculo hermenéutico, a saber: las concepciones o ideas globales, aproximativamente al menos. La perentoriedad del postulado que acabamos de enunciar no sufre menoscabo aun cuando la reducción de la última frase («aproximativamente») haya de ser tenida muy en cuenta. O sea, aun cuando se conozca y reconozca que en este segundo aspecto del círculo hermenéutico (en cuanto puede ser considerado como independiente de la labor de detalle previa y fundamental), apenas puede alcanzarse una exactitud metodológica relativa o una seguridad (también relativa) de la labor de detalle. Con todo, a través de esta «elaboración de ideas o conceptos globales» existe una posibilidad de llevar a cabo nuestro propósito; ella, en efecto, brinda la posibilidad, aunque no sea total y

exhaustiva, de situarnos muy cerca de la «cosa misma» (por supuesto, sólo en el caso de que todo esto se asiente en un sólido análisis de los detalles).

2. *Tesis sobre la concepción de Dios en Jesús y sus discípulos*

a) La idea «objetiva» de Dios en Jesús.

Las líneas fundamentales de la «cristología del propio Jesús» y de la experiencia originaria de la resurrección hemos de buscarlas en el punto de partida expuesto en la sección II (pp. 85s). Pero sobre eso hemos de subrayar ahora la legitimidad de *ver fundamentada en el Jesús histórico,* en su idea de Dios y en su relación con Dios, *la importancia* constitutiva *que,* en orden a la relación con Dios, *tiene el Jesús resucitado,* según se expresa en el Nuevo Testamento «tardío».

Los dos puntos que se desprenden de la tradición sinóptica, y a partir de los cuales vamos a elaborar en forma de tesis nuestro resumen, son: por una parte, el horizonte dialógico en que se enmarca la imagen bíblica y «jesuánica» de Dios, y por otra, el carácter antifarisaico de la predicación de Jesús sobre Dios. Ambos temas son sólo aparentemente independientes. El punto que en mi opinión mejor muestra su interdependencia es el de la «relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo». El «horizonte dialógico» se manifiesta sobre todo en el mandamiento del amor de Dios, mientras que el carácter antifarisaico de la predicación de Jesús se hace patente en el radical amor al prójimo, que conecta esta predicación con el amor a Dios.

En la concepción de Jesús es Dios el punto de partida, el punto final y el punto medio absoluto. Es un *teocentrismo radical,* como se expresa en la primera súplica del Padrenuestro: «santificado sea su nombre». Esta súplica se subordina a la segunda y tercera, que atañen a la venida del reino de Dios [15] y al cumplimiento de su voluntad [16]: sólo partiendo del teocentrismo radical de la primera súplica del Padrenuestro puede explicarse la absoluta iniciativa de la misericordia de Dios y, como consecuencia, el amor al prójimo en cuanto prolongación o transmisión de esta misericordia. Esta realidad responde a la predicación veterotestamentaria, según la cual el pueblo debe mantener la alianza de Dios, para que Dios se muestre salvador.

La idea de Dios en Jesús implica la unidad dialéctica de la *majestad* de Dios (del Dios que juzga, por ejemplo) y de la *cercanía* de Dios, hasta este momento desconocida (cf. el clamor *Abbá,* tratamiento íntimo y familiar para el padre de la tierra, que no está documentado en el judaísmo del tiempo de Jesús como tratamiento de Dios ni, me atrevería a decir, es pensable siquiera). Esta unidad dinámica ya se encuentra en los más antiguos estadios de la tradición y también, indudablemente, en Q.

Este Dios es un Dios que primero habla y obra de modo que se le pueda dar respuesta. La unidad dinámica a que aquí nos referimos puede también expresarse a través de los conceptos «ser-Señor» y «ser-Amor»: el tratamiento de *abbá,* que Jesús aplica a Dios, es la expresión cifrada de lo que encontramos en 1 Jn 4, 8.16. De esta relación dialéctica entre ser-señor y ser-amor nace, como don del *pneuma* de Dios, la posibilidad de hacer que siga actuando su misericordia.

[15] Para Jesús, la proclamación de la inminencia del reino de Dios es un elemento constitutivo del impulso dinámico de su imagen de Dios, pero no es ello lo único que conforma la «objetivación» de su relación con Dios.

[16] Cf. H. Shürmann, *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschato-logie und Theo-logie im gegenseitigen Verhältnis,* en *Gott in Welt* (homenaje a K. Rahner) I (Friburgo 1964) 579-607, en especial 592.

El avance que supone la tradición sinóptica sobre la comprensión de Dios y la respuesta a las requisitorias de Yahvé en el Antiguo Testamento, consiste justamente en esto: que el reino de Dios ya actúa en el mundo presente en Jesús mismo, gracias a esa unidad dialéctica de santificación del nombre y transmisión de la misericordia. Ante la persona y la obra de Jesús, el hombre que ha sido llamado debe decidirse. Esta función resolutoria de Jesús en orden a la relación con Dios supone, a su vez, una relación singular de Jesús con el mismo Dios. Fácil es deducir de las fuentes, sin exclusión de Q, que Jesús mismo la ha reivindicado expresamente en su favor (cf., por ejemplo, la diversidad de las relaciones filiales de Jesús y de los discípulos).

La idea de Jesús sobre Dios no se puede explicar como una construcción montada sobre determinadas situaciones sociológicas, aunque muchos de sus medios de expresión estén supeditados a su tiempo. Evidentemente, no faltan condicionamientos históricos en las enseñanzas de Jesús; pero se trata de explorar y trazar los límites entre lo condicionado al tiempo y lo que sigue siendo válido para las otras generaciones de creyentes.

La siguiente consideración puede servir para ampliar un poco el tema: la comprensión de Dios en Jesús no es únicamente *antifarisaica* (la auténtica contraposición entre Jesús y los fariseos se debe a su distinta postura respecto a Dios), sino también *antiapocalíptica,* es decir, que aunque por una parte encierra la esperanza en el *futuro absoluto* que Dios ofrece (y, por supuesto, también el mensaje sobre el Dios que juzga, ya que la misericordia de Dios no es un sentimentalismo impotente), sin embargo, la deformación apocalíptica de la imagen de Dios está en ella *tan desbaratada y quebrada como la farisaica* por el hecho de que Jesús renuncia a la versión apocalíptica de la tentación primera del hombre, que es la de aprisionar a Dios para poder calcular anticipadamente sus planes. El que Jesús quiebre al estilo de los profetas la imagen de Dios que el hombre se ha hecho es un indicio (negativo) de que no es lícito relativizar su predicación sobre Dios subrayando drásticamente los condicionamientos históricos.

b) La «experiencia de Dios» en Jesús.

En este punto consideraremos el aspecto gnoseológico de lo que queda dicho en el apartado precedente, sobre todo el tratamiento de *abbá* y el anuncio del Dios dominador o de la llegada del reino de Dios. La relación de Jesús con Dios presupone en aquél, puede decirse, una *experiencia de Dios* concreta y singular, y ésta, igualmente, está a su vez condicionada por un acontecimiento previo también singular.

No es casualidad que la única frase sinóptica que contiene el término arameo *abbá* se encuentre en la perícopa de Getsemaní, al comienzo de la historia de la pasión: la comunicación de Jesús con Dios se confirma en el momento del padecimiento extremo. Al plantear la cuestión de la «experiencia de Dios» en Jesús no se debe olvidar lo que los distintos testimonios de la tradición sinóptica convienen en realzar; que Jesús se sitúa ante el «misterio infinito». Compárese, por ejemplo, Mc 1,35, en donde se refleja con toda seguridad la tradición sinóptica: Jesús «se retiró a un lugar solitario a orar» [17]. Aquí se implican claramente dos cosas: una, que ello es una consecuencia de la unidad anterior, aunque «no tematizada», de Jesús con

[17] Esta tradición ha sido desarrollada con toda legitimidad teológica por Lucas en su evangelio. Cf. W. Ott, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie* (Studien zum Alten und Neuen Testament, XII) (Munich 1962) 94-99.

Dios [18], y otra, que con este «situarse» está Jesús capacitado para experimentar a Dios como «su padre».

c) La experiencia de Dios en los discípulos de Jesús.

La experiencia de Dios de los discípulos de Jesús se verifica en la *unidad del amor a Dios y al prójimo* que el mismo Jesús ha trazado y realizado.

El amor a Dios depende de la fe en Dios que quiere Jesús; se identifica con el asentimiento a la «voluntad» de Dios en total confianza y absoluta entrega, como lo proclama Jesús.

La misma tradición sinóptica ofrece claros inicios de la doctrina de 1 Jn (cf. *supra* III, 3b), según la cual el «amor al hermano» es el camino del conocimiento y la comunidad con Dios.

Experiencia de Dios en los discípulos de Jesús a través de la «imitación»

Un cristiano que verdaderamente no se ha enrolado en el seguimiento de Jesús ni se ha comprometido con él (y que a la vez no «busca el rostro de Yahvé» en el sentido del Antiguo Testamento) no puede escapar al requerimiento de Jesús de decidirse por el reino de Dios o por Dios como «Padre de Jesús», recurriendo a los impedimentos que hoy día ofrece la experiencia de Dios. Dado que la relación de Jesús con Dios presupone una concreta experiencia de Dios, y este hecho se constituye en realidad básica y normativa, las exigencias que Jesús dirige a sus discípulos también presuponen una experiencia de Dios semejante. Y ésta la pueden obtener *los discípulos* (no las «naciones» = naciones paganas, de que habla Mt 25) exclusivamente en y a través de una radical imitación de Jesús, es decir, a través de la comunidad con él tanto en su relación con Dios como en su radical amor al prójimo. Ambos puntos (que la comunidad de Jesús con Dios se prueba en la pasión y que justamente por ella, por la muerte de cruz ratificada por Dios, viene a ser constitutiva de la naciente comunidad de los discípulos) han sido desarrollados con toda precisión por los testigos neotestamentarios [19].

[18] Cf. K. Rahner, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo,* en *Escritos de Teología* V (Madrid 1964) 221-243.

No se puede aguardar a experimentar a Dios para tomar *después* la resolución que exige Jesús (es decir, no se trata de un simple amor al prójimo, sino de un amor al prójimo *radical,* hecho viable por la misma «cruz» de Jesús y que es consecuencia de su teocentrismo). La experiencia de Dios en el sentido de Jesús tendrá lugar, más bien, si uno ya se ha decidido y comprometido a tomar parte no sólo en su radical amor al prójimo, sino también —y empezando por ahí— en su actitud de escucha y respuesta al padre (en su «oración», que tan distintamente arraigada está en la tradición sinóptica); o, dicho más perentoriamente: tal experiencia tendrá lugar únicamente si uno se ha dejado involucrar en su no conformismo, que conduce a la pasión y a la cruz (o sea, a la «imitación de la cruz»). Pues sólo a través de este no conformismo hay verdadero y eficiente servicio al mundo; no sólo no obstaculiza la solidaridad con los prójimos, sino que constituye

[19] La cruz y la imitación de la cruz, como fuentes de dinamismo para el servicio total, son ya constatables en el mismo Mc. En este punto, interpreta el material de «dichos» que posee a través de los elementos de la tradición de la cena del Señor, que, en mi opinión, son esencialmente «jesuánicos»; cf., por ejemplo, Mc 10,45 en parangón con los pasajes de la discusión por los puestos en Mc 9,33-35 y 10,34-35.

la única posibilidad de romper la dura capa del egoísmo (la colectiva sobre todo) y transmitir así la misericordia de Dios de manera efectiva y real.

V. RESUMEN Y CONCLUSION: CORRESPONDENCIA ENTRE LA TEO-LOGIA CRISTOLOGICA DEL NUEVO TESTAMENTO Y LA TEO-LOGIA YAHVISTA DEL ANTIGUO

1. *Igualdad estructural de las dos comprensiones de Dios: la prepascual de Jesús y sus discípulos y la pospascual del Nuevo Testamento*

Ya se habrá podido advertir, esperamos, la igualdad de estructura que en cuanto a contenido presenta lo que hemos expuesto en los dos apartados principales (III y IV): *por una parte,* la idea de Dios de los cristianos pospascuales, que, como Pablo, creen que la vuelta a Dios no se puede realizar más que «a través de Cristo» y su *pneuma* (justo en el sentido como Dios la quiere), y *por otra,* la idea que de Dios tienen Jesús y los discípulos que le siguieron en Galilea y hasta Jerusalén. Pero esta igualdad estructural sólo puede entenderse bajo el supuesto de reconocer también la transformación que por la resurrección de Jesús experimentaron las realidades prepascuales y, justamente *en esto,* la «permanencia» de la persona y función de Jesús. Sólo en caso de que sea lícito aceptar esta igualdad de estructuras (que no se refiere a las estructuras verbales, sino a las estructuras de los contenidos objetivos), podrá resolverse adecuadamente la cuestión de la continuidad entre Antiguo y Nuevo Testamento, así como la cuestión de lo nuevo del Nuevo Testamento.

2. *Lo nuevo y lo permanente de la teo-logía cristológica del Nuevo Testamento respecto a la fe en Yahvé del Antiguo Testamento*

Lo nuevo respecto al Antiguo Testamento puede condensarse en esta simple frase: lo absolutamente nuevo es Jesucristo (cf. 1 Jn 2,7s; 2 Cor 5,17). Pero lo es no como el que sencillamente anula o deroga el Antiguo Testamento, sino como el que lo lleva a su término propio y definitivo.

La fe en Cristo no supone una reducción, sino más bien una radicalización, cualitativamente nueva, del monoteísmo yahvista veterotestamentario y su ajustada y enfática profesión de fe: «Oye, Israel: Yahvé, tu Dios, es único». El cristianismo neotestamentario no es en modo alguno una «religión mística» ajena a la plenitud y trascendencia que de la creación para acá impregna la vida de fe del Antiguo Testamento, sino que constituye la auténtica plenitud de esta vida de fe, haciéndola volver a sí misma en dimensión de profundidad y verificándola de una forma enteramente nueva.

Creer que la relación con Dios «a través de Cristo» comporta una complicación de las «sencillas» relaciones con Dios del Antiguo Testamento es una falsa interpretación que responde a un concepto demasiado individualista de las relaciones de Dios mismo. Quien sustenta la opinión de que nada hay menos complicado que la relación con Dios de la propia alma aislada debe ver en toda vuelta comunitaria hacia Dios una perturbación de esta simplicidad; con ello niega de raíz la estructura teológico-sociológica que está a la base de la vuelta común *del* hijo y sus hermanos, la cual también viene dada en el orden de la creación, es decir, en el orden trascendental-antropológico. Estructura teológico-sociológica que, además, está a la base no sólo de la consumación futura, sino también de la pre-

sente preparación de esta vuelta, de la «vida para Dios en Cristo»[20].

El cristocentrismo neotestamentario, en consecuencia, no implica un debilitamiento del dinamismo dialógico de la fe en las promesas del Antiguo Testamento, sino justamente su «afianzamiento», su «puesta en vigor» (Rom 15,8), de tal modo que el *pneuma* nos deja participar en la radical autodonación del crucificado y nos otorga con ello una comunidad de destino con él solo, por medio de la cual la relación dialógica con Dios es elevada a un plano cualitativamente nuevo. Desde este ángulo de la verdad que lleva consigo la revelación de la cruz: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16), se hace patente una vez más por qué la trascendencia de la vida de fe veterotestamentaria no sólo persiste, sino que se renueva e intensifica.

Así es Jesús el *Jehoschua* —este nombre se ha de tomar en el Nuevo Testamento, aun prescindiendo de Lc 1,31 y Mt 1,21, con todo su peso y significado—, y la salvación que nos viene de él es la de la comunidad con este *Jehoschua,* con aquel que no es *su* salvación, sino la salvación de Yahvé. La revelación primitiva de Dios, que dentro de sí ya contiene todo en germen, es en el Antiguo Testamento la revelación del nombre de Yahvé[21]. Esta no excluye la autorrevelación de Dios a través de un hombre singular, sino que está abierta a un «estar-ahí» (existir) impulsor de Yahvé, incluso en la forma inesperada del misterio de Jesús.

La fe en Cristo no es un cristocentrismo en el sentido de un solapado monofisitismo, que ve el principio y el fin únicamente en «Cristo», sino que la fe en Jesús —en el sentido de Heb 12,2— es más bien tanto la fe de Jesús (Jesús mismo es considerado «teocéntricamente» en continuidad con la fe veterotestamentaria), como la fe de sus discípulos en Yahvé, que ahora ha venido a ser su «padre» gracias a la comunidad con Jesús. Lo nuevo del Nuevo Testamento y la consiguiente correspondencia entre el Nuevo y el Antiguo Testamento se resume en el pensamiento del *pneuma.* El *pneuma* es de aquí en adelante, en virtud de su vinculación con el «hijo de Dios» concreto y singular, el medio del contacto directo con Dios no sólo para singulares portadores del espíritu, sino para todos los que están en comunidad con Jesús, y potencial o intencionalmente para todos los hombres (cf. la promesa de Joel 3,1s; Ez 36,26s; cf. también Jr 31,33s; promesa que, según el kerigma neotestamentario, se ha realizado para todos).

[20] Cf. *Per Christum in Deum,* 261.

[21] Cf. A. Deissler, *La revelación personal de Dios en el Antiguo Testamento,* en *Mysterium Salutis* II/1, 262-310, especialmente 273ss.

En el Nuevo Testamento no se plantea el «problema de Dios» con el interrogante de si Dios existe, pero sí se aborda, al igual que en el Antiguo Testamento, la cuestión del «verdadero Dios»; se pregunta cuál de las imágenes vigentes de Dios o de los ídolos hay que destruir y hacia dónde se ha de dirigir la mirada, una vez que lo destruido ya no constituye ningún obstáculo. Lo cual es lo mismo que preguntar cómo se puede estar abierto a la verdadera voluntad de este Dios y «Padre» de Jesús.

3. *Respuesta a la tesis de M. Buber*

Al comienzo hemos hecho referencia a la tesis de M. Buber. Dentro del planteamiento de nuestro tema, dicha tesis pone de relieve el punto decisivo de la cuestión de forma sutilísima: ¿Es en absoluto legítima la fe en Cristo? ¿Por qué la fe del judaísmo no basta para aquel que ha sido intimado por la revelación de Jesús, aunque esa fe (al menos en la forma de M. Buber) es algo tan grande que de ello pueden los hombres

claramente vivir? Intentaremos ahora, para concluir, dar respuesta a esta pregunta.

a) En la concepción de M. Buber no se entiende adecuadamente la «plétora de las promesas» del Antiguo Testamento. Las «promesas de los padres» no están por Jesús en absoluto «realizadas» o terminadas, sino puestas en vigor de forma irreversible. La revelación de Jesús quiere decir que las promesas de la antigua alianza tiende a algo todavía mayor de lo que podría desprenderse del Antiguo Testamento solo. En este sentido es incapaz la concepción de Buber de ver, tan radicalmente como lo manifiesta en su profundidad el mensaje bíblico, al Dios de la antigua alianza como el Dios cada vez mayor.

Quizá se pueda o se deba afirmar, en una formulación que suena un tanto atrevida, que Dios ha «arriesgado» algo, introduciendo en su acontecimiento salvífico esta «complicación» que, al parecer, presenta el acontecimiento de Cristo; ha arriesgado un debilitamiento e incluso una deformación de lo que en sí representa el Antiguo Testamento y de lo que en el judaísmo es posible como continuación del Antiguo Testamento. Ha afrontado el riesgo de que ahora puede haber creyentes en Jesús en los que subsiste «menos» relación con Dios y «menos» experiencia de Dios que en el judaísmo de M. Buber y en el casidismo, que por supuesto no son concebibles sin influencias cristianas. ¿A qué se debe este riesgo? A que Dios quiso dar el «περισσόν», lo «sobreabundante», la plenitud del espíritu derramada sin tasa (cf. Jn 3,34s); a que quiso hacer irreversible su autorrevelación utilizando justamente *este medio*, la identidad de este hombre, Jesús, con su palabra revelada.

b) Por el acontecimiento de Jesús, la fe en Dios y la comunidad con Dios están abiertas a una nueva trascendencia de forma tan ineludible y radical, que

la «asociación» con Dios ya no puede legalmente ser malentendida. Dicha «asociación» sigue siendo, aun después de la predicación neotestamentaria, realmente dialógica —como participación en la filiación del hijo único—, o, mejor dicho, sólo por esta participación puede verdaderamente llegar a serlo. Y también puede nunca más malearse en lo fundamental, *en caso* de que se mantenga la comunidad con ese «único», en el cual se ha hecho irreversible y definitiva su no maleabilidad.

La legítima síntesis cristiana, que de hecho presenta el Nuevo Testamento, entre *emuna* y *pistis* (mejor: «*pistis* como contacto» y «*pistis* como aceptación») viene dada en este hecho: el creyente del Nuevo Testamento es incluido en la *emuna* de Jesús a través de su adhesión al cambio de eones, es decir, a través de la confesión de que Dios ha resucitado a Jesús crucificado de entre los muertos [22].

c) Lo decisivo en último término, y ello no se da sin la revelación de Jesús, es la comunidad de destino con él, o sea, *el propio crucificado, avalado por Dios,* en cuanto que él es el que hace posible el πάσχειν como συμπάσχειν y el que da a este συμπάσχειν su orientación hacia el συνδοξασθῆναι (Rom 8,17), y el que sólo en este contexto puede ser la revelación del «ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν» y es capaz de vencer realmente al «mundo» (1 Jn 4,8.16 y 5,4s) [23].

[22] M. Buber *(Zwei Glaubensweisen,* 15-20) hace de Mc 9,23 una interpretación que alude a Jesús como creyente y que se aproxima al sentido auténtico del verso; Buber quiere emplearla como prueba de su tesis, a saber: que Jesús ha estado del lado de la *emuna* del Antiguo Testamento y no de la «*pistis* neotestamentaria». Pero aquí cabría preguntar si es viable establecer una diferencia entre la concepción de Buber y la concepción del segundo evangelista.

[23] En Mc está implícito o presupuesto, aparte del pensamiento de la singularidad de Jesús, otro pensamiento central inter-

En definitiva, lo absolutamente nuevo y que sobrepuja todo lo anterior es el propio Dios que se comunica a sí mismo en Jesús y cuya autocomunicación sólo es experimentable si recibe una respuesta (en el «teocentrismo de línea ascendente»), es decir, en comunidad con el mismo Jesús que se entrega a sí mismo como respuesta. Este es el único modo de llegar a una «imagen de Dios» —que ha de seguir quebrándose conforme al dinamismo del *pneuma*—, a una relación con Dios, a la *koinonia* (1 Jn 1,3), a la comunidad con ese mismo Dios.

medio que Buber no conoce ni puede atisbar siquiera: la fe en la oración de Mc 9,23 y Mc 11,22 ha de ser vista, si se quiere comprender a Mc, en relación con otro aspecto para él central: el «para» de la entrega de vida de Jesús (por ejemplo, Mc 10,45) y de la exigencia de imitación y vinculación incondicional a Jesús. Según el contenido, este pasaje se corresponde con el de Jn 15,5 («Sin mí nada podéis hacer»): la relación con Dios como salvación (tal como Dios lo ha dispuesto) no puede darse sino a través de aquel que por su muerte «da mucho fruto» (Jn 12,24).

III

LA TEOLOGIA COMO INTERROGANTE SOBRE DIOS

5

EUGEN BISER

ATEISMO Y TEOLOGIA

Advertencia preliminar

Del todo anacrónicos son los intentos de conjurar los desfallecidos espíritus del idealismo con el objeto de que vuelvan a tomar nueva vida. No pueden hacer olvidar que la hora fatal del sistema, incluso en el ámbito de la teología, ya ha sonado. El más claro indicio de ello está en que por todas partes acapara el interés y llega incluso a ser elemento constitutivo o estructural algo incontrolable, ajeno a toda sistemática. A los intentos de reanimación se opone principalmente el principio del lenguaje, que, desde su descubrimiento por Franz Rosenzweig y Ferdinand Ebner, no cesa de desalojar de su posición clave a la razón individualizada e independiente de toda relación lingüística y suplantarla en la tarea de esclarecer el sentido básico y proporcionar evidencia. Otro factor crítico de análoga importancia contra la sistematización es el redescubrimiento de la palabra bíblica. Este factor, gracias a la exégesis, que llega a las últimas consecuencias teórico-lingüísticas, afecta profundamente a toda sistemática teológica y, aún más directamente, a la teología sistemática. A más de esto, lo ajeno a la sistematización se impone desde hace algún tiempo de manera radical e insoslayable bajo la forma del ateísmo. Y lo que en esto provoca mayor perplejidad: este huésped indesea-

do no se presenta en actitud de intruso que es consciente de su inoportunidad, sino con la despreocupación de aquel a quien asiste el derecho de ingreso.

En correspondencia con lo anterior hay otro elemento que debe ser tenido muy en cuenta a la hora de juzgar los fenómenos teológicos, a la vista sobre todo de la revolución que ya está en marcha: es la reacción del sentimiento cristiano, dentro y a pesar de la atmósfera de enfriamiento espiritual que por diferentes razones en muchos sitios impera. Tal reacción es en cada caso distinta, máxime cuando se trata de algo que afecta a la cristiandad desde fuera. Pero nunca adopta formas tan virulentas y a la vez tan trágicas como en la confrontación con el ateísmo, sobre todo desde que el «no» a Dios ha venido *in crescendo* a ser entonado por un coro de multitudes. Los primeros síntomas de este terror ya se dejan sentir en el momento en que la teología comenzó a enfrentarse con la figura del «insensato», que, según los Sal 13 y 52, dice en su corazón: no hay Dios. La primera muestra de ello es el *Proslogion* de san Anselmo; su misma argumentación deja entrever claros indicios de un «pánico intelectual» que no sabe defenderse de la réplica del ateo de otro modo que motejándola de sinrazón. La seguridad en sí mismo vuelve a ser recobrada por un acto de violencia, eliminando al opositor; pues se tiene la impresión de que con el «no» a Dios se pierde el fundamento de toda racionalidad, lo cual hace que la extrañeza se convierta en terror.

En este sentimiento (de que con ello se niega hasta el principio de poder pensar a Dios) se mezcla además un tercer elemento, de carácter distinto a los anteriores. Su caracterización más exacta es la de sorpresa o consternación elemental. En tal consternación la negación atea de Dios no aparece de repente como algo absolutamente extraño, incomprensible e inconexo, sino como un reflejo, difuminado y oscuro, del propio querer. Es tener la impresión de sentirse vergonzosamente desenmascarado y animado de las mismas intenciones. Esta segunda impresión es, por lo general, más chocante que la primera. No es de extrañar, pues, que también ésta desemboque en un pánico intelectual. Y como consecuencia se desarrolla una peculiar disposición a identificarse con el contrario y pronunciar con él el «no» a Dios, bien sea con intención apotrofeica (no triunfalista), bien sea expiatoria. Mas todo esto no se queda en mera disposición. En la teología de la muerte de Dios impera un radicalismo teológico que ha convertido este «no» en principio de sus exacerbadas reflexiones, lo cual es un síntoma de cuán profundamente ha penetrado en la teología de nuestros días ese extraño imponderable del ateísmo.

I. RAZONES TEOLOGICAS DEL ATEISMO

Visto así, el ateísmo es una provocación de la fe mucho más radical de lo que él mismo se daría por satisfecho en un enjuiciamiento habitual y corriente. Por ello debe recorrer la andadura que le señala la susodicha consternación elemental y rastrear las posibles implicaciones teológicas de su propia actitud. Y esta tarea le compete tanto en interés de una mejor comprensión de lo extraño a él como en interés de una comprensión más exacta de su propia esencia: en primer lugar, de lo extraño, ya que por todos los indicios se infiere que las razones del ateísmo son más profundas y a la vez más próximas a la fe de lo que cree la opinión común, que todo lo explica por motivos morales, sociales e históricos; en segundo lugar, también de lo propio, puesto que una idea deficiente de los motivos que llevan a negar a Dios es un gravamen para demostrar su propia existencia o le impide al menos desarrollar toda su fuerza constrictora. En este sen-

tido, la teología no obra sino en su propio interés cuando aborda la cuestión del ateísmo, lo más contrario a su propia tesis, y analiza sus principales motivaciones.

1. *Triple motivación*

Formulamos así este apartado por razones de precisión. En efecto, por mucha importancia que puedan tener los motivos periféricos, como, por ejemplo, un medio inconveniente o un tiempo de tendencia atea, éstos no son aquí de consideración cuando se trata de esclarecer la situación fundamental. Es algo que depende de la orientación trascendental del análisis. Pues cuando se buscan las condiciones o condicionamientos de un fenómeno, la consideración de todos los componentes supone una complicación más que un favorecimiento. De mayor trascendencia es investigar el porqué fundamental de una negación atea de Dios, en la medida en que ésta no es un simple producto de la sinrazón. ¿De dónde procede en definitiva la impugnación contra Dios? ¿Qué es lo que habla tan en contra de él que hace pensable o al menos decible, en expresión de san Anselmo, la frase *non est Deus?*

Prueba inequívoca de que la teología no sólo está en relación, sino que depende incluso de la filosofía y el arte es el hecho de que las referencias o datos más decisivos al respecto provienen no precisamente de los teólogos, sino de los filósofos y poetas, de Goethe, Dostoievski y Nietzsche, que son los representantes de todos aquellos que han pensado de manera similar y con sus escritos han contribuido a hacer posible una articulación específica del problema.

En sus exposiciones sobre lo demoníaco, en el libro 20 de la parte final de su obra *Dichtung und Wahrheit,* hace Goethe las siguientes observaciones sobre el antagonismo que se inserta en el curso de la historia a través del elemento demoníaco corporificado en el mismo hombre:

«Todas las fuerzas de la costumbre unidas nada pueden contra ellos (los hombres demoníacos); es inútil que la parte más luminosa de los hombres quiera hacerlos sospechosos de ser o engañados o engañosos, la masa es arrastrada siempre por ellos. Rara vez o nunca se encuentran contemporáneos de su misma condición; nada puede vencerlos sino el universo mismo, con el que ellos han comenzado a luchar. De tales observaciones puede muy bien haber surgido esa extraña y a la vez terrible frase: *nemo contra deum nisi deus ipse*».

En sus relatos sobre Goethe, advierte Friedrich Wilhelm Riemer que él se topó con este adagio al leer *Zinkgräfens Apophthegmata* y se lo propuso al poeta como lema de la tercera —en realidad se trata de la cuarta— parte de su autobiografía [1]. Sin embargo, la fuente que Riemer aduce no contiene tal adagio; únicamente ofrece un rastro que, como descubrieron Spranger y Mommsen [2], conduce a las paradojas de Sebastian Franck, pero que, según éste mismo, se pierde en la oscuridad de tradiciones impenetrables. La oscura procedencia del adagio pone aún más de relieve su tremendismo, que ya hace constar Goethe, y no da otra referencia para dilucidar su significado que su propia fuerza de expresión.

Más palpables son los antecedentes históricos-ideológicos del motivo que lleva al ateísmo a Dostoievski,

[1] F. W. Riemer, *Mitteilungen über Goethe* I (Leipzig 1921) 396s.

[2] Véanse sobre esto E. Spranger, *Nemo contra deum nisi deus ipse,* en *Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft* XI (1949) 46-61; además, M. Mommsen, *Zur Frage der Herkunft des Spruches «Nemo contra deum nisi deus ipse»,* en *ibid.* XIII (1951) 86-104; A. Grabowsky, *Das Motto des IV. Teils von «Dichtung und Wahrheit»:* «Trivium» 3 (1945) 241-264.

o mejor dicho, que le impide pensar a Dios como inmiscuido en el mundo y su desarrollo. El motivo lo constituyen históricamente las «dificultades», que ya formuló Leibniz en su día, al comienzo de la teodicea, para salvarlas en seguida mediante la revalorización del universo como el mejor de todos los mundos posibles [3]. Sobre esto concurre un nuevo momento agravante, que sólo en Dostoievski adquiere su significado teológico pleno: el concepto de humanidad. El sentido de la crítica que se lleva a cabo contra Dios en la novela *Los hermanos Karamazov* es diametralmente opuesto al de la crítica del ateísmo tradicional. No se dirige a Dios, sino al mundo que él ha creado. Un mundo cuyo esplendor se fundamenta en el sufrimiento de los inocentes es rechazado sin compromiso alguno por Iván Karamazov. Este se niega, consiguientemente, a apelar desde tal imperfección a una sabiduría y un amor eternos. Incidiendo en la tendencia optimista del tiempo vuelve otra vez, inesperadamente, a hacerse explícita la antigua protesta de Job contra un mundo que se ha tornado insoportable, protesta que ya había entonado Kierkegaard en la generación anterior a Dostoievski [4].

«Prefiero permanecer en mis impunes sufrimientos y en mi indignación insatisfecha, aun cuando no tenga razón. Para la armonía se ha fijado un precio muy alto; para cada uno de nosotros es excesivo lo que se ha de pagar por la entrada. Por eso me apresuro a devolver mi billete de entrada; es más: siendo yo un hombre honrado, estoy incluso obligado a devolverlo con la mayor celeridad».

La motivación del ateísmo de Nietzsche, en fin, nos

[3] *Theodizee: Studium über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels* I, 1.8.

[4] Sobre esto, véase G.-G. Grau, *Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens. Eine religionsphilosophische Studie über Kierkegaard* (Francfort del Maine 1963).

retrotrae a una prehistoria de perfiles todavía más acusados. Dios aparece en Nietzsche como la mediatización total del hombre; con la intromisión que ella supone se ve el hombre obstaculizado en su propio ser y en el libre desarrollo de sí mismo. Con tal negación del Dios de la fe cristiana se suma Nietzsche a esas voces que, como molestas interrupciones, coreaban en la Edad Moderna la afirmación o testificación de la autoconciencia, es decir, a las manifestaciones de la crisis de identidad del hombre. No en vano desarrolla una y otra vez sus pensamientos en una especie de «oposición hechizada» contra Pascal y análogamente (si no tan explícito, casi con la misma intensidad) contra Kleist, que son los mentores más competentes de la crisis antedicha.

De todo lo dicho hasta aquí, echando ahora una mirada retrospectiva, se infiere que son tres los motivos centrales de la negación de Dios: en Nietzsche, la voluntad de inmediatez del ser del hombre; en Dostoievski, la voluntad de humanidad (humanización) del mundo; en Goethe, la voluntad de des-demonización de la existencia. O dicho más brevemente: un impulso antropológico, un impulso cosmológico y un impulso teológico.

2. *El motivo teológico*

Con el «terrible aforismo»: «nemo contra deum nisi deus ipse», de su obra *Dichtung und Wahrheit*, traslada Goethe a Dios mismo la contradicción de la existencia. Si calibramos esto conforme a las ideas tradicionales, Goethe aleja del mundo *y a la vez* aproxima al mundo la contradicción. La aleja del mundo, porque la imagen de Dios, inmersa en las sombras de lo demónico, se obnubila visiblemente. Pero también la aproxima a él, pues desde ese momento también Dios está

afectado de la más gravosa hipoteca del mundo. Si nadie está frente a Dios fuera de él mismo, también la negación atea de Dios tiene en él su razón. Sus condicionamientos no son primariamente antropológicos ni cosmológicos, sino teológicos. La tarea que con ello se nos plantea es tan difícil como evidente. A la vista del tremendismo objetivo de la negación de Dios habremos de investigar, a diferenica de los intentos usuales de explicación, los motivos que responden al tremendismo de tal acto y sacar en consecuencia, con plena ilación lógica, que los motivos más intrínsecos no pueden provenir sino de la categoría y magnitud de aquello mismo que se niega. Ahora bien, ¿qué se echa de ver en Dios que en lugar de entrega y adoración provoca el «no» del hombre hacia él? Filosóficamente, a la luz de la teodicea, que a este respecto es especialmente explícita, habría que responder: lo absoluto («absolutidad») de Dios.

Este motivo ya se hizo crítico de manera específica en la alta escolástica con la teología formal del poder absoluto de Dios. A este extremo lo llevaron Duns Scoto y Guillermo de Occam, yendo contra corriente del pensamiento que venía prevaleciendo en el tiempo anterior: la idea del orden y la analogía. «Convenía —hace notar Wolfahrt Pannenberg respecto a esta tendencia reactiva— guardar la independencia de Dios a salvo del orden mundano dado fácticamente, como había ya reclamado Guillermo de Auvergne» [5]. Esto,

[5] W. Pannenberg, *Die Gottesidee des hohen Mittelalters*, en *Der Gottesgedanke im Abendland*, editado por A. Schäfer (Stuttgart 1964) 29s. Una muestra de cuán atrevidas fueron las construcciones en que desembocó dicha tendencia es la idea del Dios que se ama a sí mismo en su creación. Según H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Francfort 1966) 140, esta idea se ha de interpretar como la «retrotracción de la idea escotista» (que la relación entre creador y criatura está determinada por el motivo del amor) «a la grotesca circularidad del esquema aristotélico».

sin embargo, fue logrado por los representantes de la nueva línea al precio de una profunda enajenación de la idea de Dios que, en consecuencia, supuso para la libertad del hombre una amenaza no menor que la que para la libertad de Dios había supuesto antes la insistencia excesiva en la analogía y el orden. Frente al carácter absoluto de Dios, tan incomprensible como infranqueable, al hombre le pareció disponer de hecho de un único recurso: la absolutización de sí mismo. La prueba documental más drástica de ello es, según el proceso que desarrolla Hans Blumenberg, la tesis que Lutero asienta contra la teología escolástica: que el hombre no puede por naturaleza querer que Dios exista, sino solamente ser él mismo Dios y que Dios, por el contrario, no sea Dios *(se esse deum et deum non esse deum)* [6]. Con esta afirmación, por encima de todas las divergencias, Lutero se acerca a la posición teológica de Descartes, a la que Gerhard Krüger caracteriza como la de «prepotencia inescrutable, que 'finitiza' al hombre bajo todo respecto» [7]. Aquí pasa Dios, del que pudo decir Agustín, y con él toda la tradición mística, que es más interior al hombre que el hombre mismo *(interior intimo meo)*, a tomar un aspecto tan radicalmente extraño que acaba por oscurecerse, por convertirse él mismo en problema. A este mismo extremo llega el pensamiento de Kant cuando dice en su *Crítica de la razón pura* (B 641) respecto a la destrucción de la prueba cosmológica de Dios:

[6] Blumenberg, *op. cit.*, 143. Hemos de hacer aquí referencia expresa a la sorprendente actividad de esta fórmula con el «dilema» del hombre de que habla Maurice Blondel en *L'Action* de 1893, 356. Para más detalles, véase mi ensayo *Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung* (Munich 1971) 42ss.

[7] G. Krüger, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*, en *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte* (Friburgo-Munich 1958) 42.

«No puede uno librarse de este pensamiento, mas tampoco se le puede soportar: que un ser, al que nosotros nos imaginamos como el mayor de todos los posibles, a su vez se diga a sí mismo: yo soy de eternidad en eternidad, fuera de mí no hay nada, excepto lo que es algo por mi voluntad; *pero ¿de dónde soy yo?»*.

Y Kant añade, significando el valor y trascendencia de tal pensamiento, que para la razón especulativa ya es a partir de aquí todo relativo, tanto la mayor como la menor perfección, de manera que nada le cuesta «hacer desaparecer la una o la otra sin el menor obstáculo». La gravedad que para Kant implica este soliloquio ficticio de Dios se pone de manifiesto por el hecho de que lo toma casi inalterado de su primer escrito *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demostration des Daseins Gottes* (de 1762-63). En los umbrales del momento presente vuelve Peter Wust, haciendo referencia expresa a Kant y a la vez disintiendo marcadamente de él, a plantear la cuestión del carácter absoluto («absolutidad») de Dios. Según él, el concepto del «ser absolutamente necesario» debe estar tan plenamente «colmado» que no quede espacio alguno para ese «último porqué» con que el Dios de Kant a sí mismo se cuestiona. Con mucha más pujanza asalta este porqué al hombre que piensa a Dios, que se ve impelido a unas preguntas tan temerarias como irrecusables:

«¿Por qué este ser único, suficiente en el ser, está arriba, en el punto culminante de la perfección entitativa... y no algún otro ser? ¿Por qué está Dios arriba, en la cumbre de la perfección, y por qué no nosotros que preguntamos o, al menos, uno de nosotros? ¿Y por qué este único ser supremo está allí arriba, en la cima de la jerarquía del ser, plácidamente, sin esfuerzo ni contienda, mientras todos nosotros tenemos que afanarnos en una lucha interminable y agotadora, en el más doloroso desasosiego existencial?» [8].

3. *El Dios absoluto*

Con Peter Wust se alcanza el antipolo de san Anselmo, en cuanto que la «irreprimida *ratio»* pregunta lo impreguntable, sin que por eso venga a desembocar en «insensatez». Para ello son demasiado íntimos al hombre los motivos que provocan la irrefrenable pregunta del porqué. Estos, en definitiva, se asientan en la insegura *conditio humana,* en la precariedad —previamente condicionada al tiempo— de la existencia humana. Aquí, pues, en el hombre que se ha hecho él mismo problema, se ha de buscar, según Wust, el trasfondo y el sinfondo en que hace irrupción el pensar sobre Dios. Terreno firme en esta inseguridad constitutiva sólo lo presta un pensamiento que, en pugna consciente contra el tirón hacia lo «temerario», se apoya justamente en ese *factum* que pone en tela de juicio la irreprimida pregunta del porqué, que salva aquella intrínseca temeridad con un adecuado acto de entrega, con «la entrega sin reservas, y hasta agradecida, a la más profunda oscuridad del hecho originario, el *summum bonum* que reina plácidamente en la cúspide del ser» [9]. Con este acto de autofundamentación en el «hecho originario» divino la razón se clarifica, para expresarlo conforme a la idea central de Wust, en sabiduría. Esta, partiendo de Dios como del hecho que la fundamenta, hace suyo el punto de arranque de la argumentación del *Proslogion,* pero engloba además toda la problemática que arranca de la miseria existen-

[8] P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis* (Munich 1950) 172. Hay traducción española.
[9] *Ibid.,* 174.

cial del hombre. Por eso es su certeza más fidedigna que la pretendida por san Anselmo. Al contrario que ésta, no mantiene artificiosamente a distanacia el demonio de la duda, sino que antes bien lo incluye en su base como una posibilidad que, por superada, no deja de ser viable en el momento presente.

Como ser absoluto es Dios la infinita posición del hombre. Pues la divinidad del absoluto impide pensar el propio ser de Dios como algo radicalmente separado. Incluso como absoluto no deja Dios de ser el compendio del ser o también, visto desde el prisma de Peter Wust, el ápice sumo y eminente de la jerarquía del ser, en la cual todo lo finito ve su consumación y verificación. Presupuesto para esta verificación perfectiva que Dios ejecuta es naturalmente la vuelta confiada hacia él, el humilde reconocimiento de su superioridad, junto con la incondicional confianza de hallar en él, el inconcebible «otro», lo más propio de sí mismo (de otra manera inalcanzable), la compensación de la propia contingencia, el equilibrio de la propia finitud. En una palabra: el presupuesto es la sabiduría, que se torna reguladora de la relación con Dios. Pero desde esta razón última de la indomeñada *conditio humana* se desliza e insinúa muchas veces lo contrario: la sospecha de sufrir a causa de Dios menoscabo en las pretensiones humanas e incluso de ser desposeído por su causa de la corona de las posibilidades humanas [10]. La confianza, que la afirmación o posición incontestable de Dios nos avala, de estar guarecidos también en su

[10] La razón de ésta obnubilación no reside solamente en las reflexiones teológicas que han llevado a cabo Blumenberg, Krüger y Pannenberg. Dentro de la línea de pensamiento teosociológico que últimamente ha aparecido, habría que preguntar más bien si el cambio acusado no responde a una crisis en las relaciones sociales humanas. De gran interés a este respecto es el mensaje del profeta Amós, tan sintonizado con el comportamiento sociocostumbrista de Israel. Para más detalles, véase nuevamente mi ensayo *Gott verstehen,* 50ss.

plenitud de ser e incluidos en su felicidad se cambia inadvertidamente en su contrario: en el sentimiento de creerse en extremo perjudicado y excluido. Con ello, el Dios a cuyo encuentro apremiaban antes todos los anhelos toma el aspecto de una alteridad reservada y hasta amenazante, y su carácter absoluto, recapitulación de la máxima confianza, constituye ahora una radical puesta en duda de la existencia humana. La «absolutidad» es ahora no sólo, como en Descartes, la irresistible prepotencia que nos «finitiza bajo todo respecto» (según la formulación de Gerhard Krüger), sino la hegemonía que nos derriba y sujeta a los límites de nuestra finitud. Al implicar en sí mismo el Dios absoluto todas las perfecciones del ser, toda realización fuera de él es, como consecuencia de esa visión escéptica, puesta desde un principio en tela de juicio: cualquier pensamiento, ya que éste es en Dios infinitamente más verdadero que en sí mismo; cualquier acción, ya que ninguna alcanza ni de lejos la realidad del acto divino, y cualquier ser, puesto que todo ser que se realiza en el presente o en el curso de la historia no es sino una sombra que queda tras la eterna simultaneidad de Dios. Así, el pensamiento del carácter absoluto de Dios, recibido en esta angostura histórica, se presenta como una coacción que paraliza la espontaneidad del «yo» que trata de palparse a sí mismo; y este «yo» cree no poder sacudirse esa supuesta paralización más que negando a Dios. Pero se malentiende semejante negación cuando se la presenta como una afirmación caprichosa e infundada del hombre. Es más bien la consecuencia de todo aquel que se siente negado en el centro de su propio ser y trata de llenar el hueco de esta negación afirmando por su parte: no hay Dios.

Pero ¿no estamos aquí haciendo, un tanto indebidamente, problema crucial de aspectos marginales y supervalorando datos aislados poco probatorios en aras de una construcción sistemática? La sospecha de que

se trata de una argumentación preconcebida es, de hecho, demasiado clara como para pasarla sencillamente por alto. Sin embargo, para restarle fuerzas a tal sospecha basta considerar el evidente antagonismo en que se encuentra, sobre todo según los testimonios veterotestamentarios, el Dios de la revelación con su obra y sus elegidos [11]. Por mucho que Yahvé en esos testimonios se muestra como libertador, salvador y conservador, no faltan momentos en que esa imagen se quiebra de repente en su contrario, de modo que el Dios de la alianza aparece ahora a la inversa, como adversario de sus mensajeros y destructor de su propia obra. Esto puede sobre todo documentarse con las «confesiones» del profeta Jeremías. En ellas el Dios revelador, cuyas palabras había antes «devorado» Jesús (15, 16), se desfigura hasta lo irreconocible. Propiamente se convierte en una contrafigura, contra la que el profeta protesta desesperadamente [12].

4. *El motivo cosmológico*

Lo mismo que Job, Jeremías dirige su protesta sólo indirectamente contra Dios, pero directamente contra su creación, concretizada en su existencia consumida y casi aniquilada por la lejanía de Dios. Una acusada idea de la actualidad de esta motivación nos proporcionan, además de Dostoievski, Paul Valéry y Albert Camus; éste con el intento de mostrar lo absurdo de la existencia; aquél intentando aniquilarla. El hecho de que se llegue a estos excesos tiene su fundamentación en un fenómeno que ya hace tiempo han constatado observadores atentos, el fenómeno de la progre-

[11] *Ibíd.*, 47ss.

[12] Véase para esto G. von Rad, *Die Botschaft der Propheten* (Munich-Hamburgo 1967) 166ss.

siva pérdida (o disminución) del mundo, lo que, sin embargo, para la mayoría permanece encubierto bajo el tan traído y llevado concepto de secularización en todos los campos [13]. En el fondo, como subraya Valéry, el vocablo «mundo» ya no dice hoy absolutamente nada, porque designa un cúmulo de contenidos heterogéneos, totalmente subjetivos y efímeros, que no se compaginan con el rigor y la exactitud del concepto [14]. En este «mundo», el «yo» no se reconoce nuevamente; más aún, niega que pueda reconocerse. Con extrema acritud lo dice el monólogo del solitario de *Mon Faust:*

> Mi ojo diminuto se obsequia este universo,
> un ojo basta para que alumbre
> el esplendor de lo infinito...
> Yo lo cierro y me convierto
> en la fuerza que os niega [15].

En este lugar, que tanta afinidad presenta con el motivo de Job y su versión moderna en Dostoievski, la negación se crece hasta una formal «maldición del universo». Pero ésta, a la vez, se diferencia profundamente de la maldición de Job al día de su nacimiento, porque no deja estar al mundo, sino que busca aniquilarlo en lo que esté de su mano o en el poder de su yo. En este sentido, el ateísmo de Valéry tiene carácter de acosmismo. Y a la inversa, en el fondo de su posición acosmística se advierte, como consecuencia y como premisa, el ateísmo. El no al mundo apunta en

[13] Véase sobre esto K. Jaspers, *Von der Wahrheit* (Munich 1947) 622; H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (Munich 1960) 244s.

[14] Para lo que sigue, véase K. Löwith, *Paul Valéry, Grundriss seines philosophischen Denkens:* «Die Neue Rundschau» 13 (1970) 545-563; también del mismo autor, *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens* (Gotinga 1971).

[15] *Mon Faust. Le Solitaire ou les Malédictions d'Univers* (acto I, escena 1.ª).

medio del universo a lo absoluto, para asentar así la base de la absoluta afirmación del que niega. A todo esto, el sujeto de la negación no es para Valéry el yo empírico que se entreteje en las reivindicaciones del mío y tuyo y por ello está relativizado, sino el yo puro (*moi pur*) que percibe las cosas desde el aislamiento del moribundo —«un hombre que ya no reconoce nada más»— y con ello está muy por encima de todas ellas. Valéry asegura:

«Nunca me he remitido a otra cosa que a mi *puro yo,* bajo el cual entiendo yo la conciencia absoluta, que es siempre el único medio de soltarse automáticamente del todo...» [16].

En la eficiencia de la negación coincide Valéry con Camus; éste, sin embargo, persigue un objetivo del todo diferente. Por la no aceptación del mundo se ve Camus incitado a la «revuelta», que ha de entenderse como una transformación de lo existente llevada a cabo sin concepción ideológica previa y, por lo mismo, en actos experimentales siempre provisorios. El concepto central, que le guía tanto como le refrena, es el del absurdo; pues el *a priori* del absurdo no sólo activa el no conformismo mundano, sino que también prohíbe vincular a una ideología la actividad así liberada:

«En el ámbito y en el plano del entendimiento puedo decir, pues, que lo absurdo no reside en el hombre... como tampoco en el mundo, sino en su existencia aunada y simultánea» [17].

Su relación con el problema del ateísmo se establece por el hecho de que el absurdo, según Camus lo da a entender en su confrontación con Léon Schestow [18],

[16] Carta a Père Rideau para la *Introduction à la pensée de Paul Valéry,* que éste publicó.

[17] A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde* (Hamburgo 1959) 31. Hay traducción española, Buenos Aires-Madrid.

[18] *Ibid.,* 34.

pasa a ocupar el lugar de Dios. Justamente en la paradoja que encierra se confirma lo que la idea de Dios trata de eliminar o por lo menos salvar: la insolubilidad de la existencia. El absurdo mantiene así al hombre abierto a la *conditio humana,* aunque sin ilusiones. Lo cual para Camus quiere decir que lo lleva a la conciencia de su libertad. Aquí el interés de Camus se centra, sobre todo, en las consecuencias prácticas, que se pueden compendiar en la sencilla fórmula de «revuelta, no revolución». Equiparado con el mundo, el absurdo sería un principio revolucionario, cuya última víctima sería asimismo el hombre revolucionario. Por el contrario, dejado en suspenso entre el mundo y el yo, el absurdo obliga a esa praxis no ideológica que Camus denomina revuelta. Sólo así puede el hombre eludir el peligro de ser atropellado por su propia iniciativa y reducirse a simple instrumento. En consecuencia, el cambio de las cosas lo espera Camus únicamente de la transformación del hombre. Mas en este punto es donde por segunda vez se le cruza en el camino la fe en Dios, y esta vez en la figura concreta del cristianismo. Según su convicción, este «Dios histórico» no ha logrado dar respuesta al grito de la humanidad en pro de la justicia:

«A esta protesta contra el mal, el cristianismo, por toda respuesta, ha anunciado el reino de Dios y la vida eterna, que postula la fe» [19].

Visto más de cerca, esto quiere decir que Camus recusa la solución teológica no tanto por razones metafísicas como por razones «políticas». Su protesta no se desencadena por el pensamiento de que Dios ha querido o al menos ha permitido un mundo cargado de males y sometido a la muerte, sino por la experiencia de que la fe en Dios sólo hace entrever un mundo en

[19] A. Camus, *Der Mensch in der Revolte* (Hamburgo 1953) 308. Hay traducción española, Buenos Aires-Madrid.

que el mal estará superado, en lugar de establecerlo aquí y ahora. Por eso Camus niega a Dios.

5. *El mundo contingente*

Si bien en todas estas posiciones los motivos que entran en juego son muy diferenciados, de entre ellos destaca uno dominante: la contingencia del mundo. Junto a esto, naturalmente, también ha entrado en juego un interés no menos fuerte: el aristocrático querer ser uno mismo con toda pureza, sin salpicadura alguna que recuerde lo empírico. De ahí que para Valéry la contingencia del mundo no sea más que la ocasión de la absoluta posición de sí mismo, no un incentivo a la protesta y la rebelión. Todo lo cual ha de atraer nuestra atención hacia la conexión, en que tan pocas veces se repara, entre fe en Dios y contingencia. Si de hecho la fe en Dios es el principio de la finitización, también quiere decir, a la inversa, que la finitud del mundo no se manifiesta en todo su rigor más que cuando con el mundo también se piensa a Dios. No cabe duda que la fe en Dios no ha endiablado al mundo, como algunas veces se le ha reprochado. No obstante, pone de relieve en sí misma un momento de inestabilidad, imperfección, irracionalidad e irritación, de tal suerte que el mundo deja de ser creíble como sistema que se apoya en sí mismo y se basta a sí mismo. El todo inalcanzable y relumbrante en su propio esplendor, que tanto destacaba el concepto griego de cosmos, viene a ser una magnitud enteramente relativa, perfeccionable y necesitada esencialmente de un último acabamiento. En forma de modelo dogmático se podría decir: tuvo lugar una pérdida lingüística que arrebató al mundo todos aquellos atributos a los que parecía tener derecho mientras faltó el modelo del absoluto. Desde este ángulo se echa de ver en toda posición crítica ante el mundo una inconsecuencia singular: primeramente en la posición de Dostoievski, porque recusa al mundo en nombre de un principio de humanidad que es idéntico con Dios, pero también en la posición que adopta Camus, porque el mismo Dios que lleva al mundo a la imperfección es quien despierta la voluntad de intervenir en su transformación. Incluso en el mismo Valéry sigue estando presente como premisa inconfesada de sus razonamientos el Dios que temáticamente es negado.

Pero a pesar de todo, a pesar de la diversidad de concepción y de la inconsecuencia de argumentación, la crítica al mundo tiene razón en un último sentido. Tan difícil es pensar un mundo contingente al lado de un Dios absoluto como la absolutidad de Dios junto con un mundo aprisionado en la relatividad. Aquí se repite, en definitiva, la misma dificultad que surgió en la discusión del motivo teológico, sólo que en sentido contrario. Mientras el absoluto divino aparecía allí como la total negación de la realidad finita, la finitud del mundo cuestiona aquí, por el camino inverso, la absolutidad de Dios. Invirtiendo los razonamientos de Peter Wust, podría plantearse esta pregunta: Si ya existe el absoluto, que en invulnerable bienaventuranza se goza de una plenitud infinita de ser, ¿por qué ha de existir lo contingente, que está condenado por su condición finita a vivir marginado al borde de la nada y que sólo, y cuando se ordene, posee su ser fragmentariamente, en la imperfección del más y el menos, del aquí y el allá, del entonces y el ahora? ¿Por qué este incesante conflicto en esta amalgama de lo múltiple, de lo multitudinario; por qué esta lucha permanente de intereses y derechos, donde la unidad viva y dinámica del absoluto es la síntesis de la paz? ¿Y por qué son inútiles todos los esfuerzos y al término de todos los caminos hay un gran cartel que dice: «En vano»? ¿Por qué, en fin, hay que precipitarse inevitablemente

en la nada; por qué la muerte? Este mundo, acosado por la nada, ¿vuelve a hundirse al final, como molesta sobra, en el mismo Dios? Este mundo por él creado, y por él creado *así*, ¿no habla más en su contra que en su favor? ¿No se debe dejar que se hunda el mundo, si se quiere mantener a Dios y no negarlo, y si se quiere afirmar al mundo? Todos estos interrogantes apuntan, sin duda, más allá de todos nuestros objetivos. No obstante, tienen su lógica, máxime cuando junto al pensamiento registrador y objetivo también está en juego un pensamiento comprometido. Es la lógica del sentirse afectado y sorprendido, que impulsa a incluir el interés propio del ser existente finito en el problema de Dios; pues sólo mediante la subordinación a Dios se hacen visibles aquellos rasgos del mundo que hacen ver el sufrimiento finito como auténtico dolor del mundo y como consecuencia suscitan la aversión contra él. Ahora se comprende mucho mejor la transmutación del proceso: Dios es negado con el objeto de salvar así el mundo para el hombre.

6. *El motivo antropológico*

Al desarrollar el motivo teológico y cosmológico se apuntó repetidamente un tercer motivo: el antropológico. En el primer caso, porque a nada ni a nadie afectaba tanto como al hombre esa relativización de lo extradivino que lleva consigo la idea del Dios absoluto; en el segundo, porque la repulsa al mundo recaía, al final, sobre él mismo. Esto lleva lógicamente a plantear la pregunta de si la misma relación del hombre con Dios no implicará como tal una incitación a la negación de Dios. La cuestión, que al principio se presenta como una simple consecuencia lógica abstracta, se plantea con toda su acritud cuando se analiza hasta el fondo la postura atea clave, que representa el nombre de Friedrich Nietzsche. Esta se diferencia marcadamente de las corrientes por su conexión con la crisis de la identidad. Prescindiendo de los arrebatos apasionados de la parte central de los ditirambos dionisíacos, titulada *Lamento de Ariadna*, aparece claramente esta conexión en los desahogos del «más odioso de los hombres», a quien Zaratustra, tras un breve diálogo, desenmascara como el asesino de Dios:

«Tú no has *soportado* al que *te* veía..., al que te veía constantemente y de un extremo a otro; tú, el más odioso de los hombres. ¡Te has vengado en este testigo!».

Y el más odioso de los hombres ha de darle la razón:

«Pero él... *hubo de* morir: él miraba con ojos que lo veían *todo*..., él veía las profundidades y los abismos del hombre, todas sus disimuladas fealdades y vergüenzas...

¡El Dios que lo veía todo, *incluso* al hombre, ese Dios debía morir! El hombre no *soporta* que viva semejante testigo» [20].

Para que este pasaje cobre su auténtico significado ha de ser confrontado con las afirmaciones de la tradición cristiana [21], a las que contradice en su más intrínseca intención. Sirvan como ejemplo las exclamaciones de la meditación *Sobre la visión de Dios*, de Nicolás de Cusa:

«¡Qué admirable es tu mirada, tú, Dios de la contemplación, para todos los que la buscan! ¡Qué bella y amable es para todos los que te aman! ¡Qué terrible para todos los que te han abandonado, Señor, Dios mío! ¡Con tu mirada, Señor, das vida a todo espíritu,

[20] *Also sprach Zarathustra*, IV: «Der Hässlichste Mensch». Publicado recientemente en castellano, *Así habló Zaratustra*, en Alianza Editorial, Madrid.

[21] Los inicios de esta tradición se remontan a Filón de Alejandría (*De somniis* II, 266) y al Antiguo Testamento (Sal 139).

regocijas a todos los gozosos, alejas toda tristeza. Mírame, pues, compasivo y mi alma será salva!»[22].

Lo que para el Cusano es un requisito determinante del propio ser constituye para Nietzsche una intromisión fastidiosa e inoportuna contra la unicidad del yo individual e «indivisible», unicidad que sólo podría compartirse con Dios al precio de una pérdida del propio yo. Las razones de esta radical transmutación no son sólo teológicas, sino de muy variada índole. Aparte de los motivos críticos revisionarios de la conciencia, debidos a la progresiva desvalorización de lo idéntico, entran también en juego como elemento determinante datos sociológicos, el primero de los cuales es la general pérdida de autoridad. Pero el impulso inicial proviene, sin discusión, de la crisis de identidad que desde los comienzos de la Edad Moderna sufre el yo, erigido en el principio de la conciencia. En paralelo con su incapaciad de armonizarse con sus actos y acontecimientos, crece un escepticismo frente a toda mediación, sea de la índole que sea. Por eso, no sólo se resiste a reconocerse en el espejo de lo existente en el mundo, sino que se guarda muy bien de penetrar en el camino hacia sí mismo a la luz de la mirada divina. Respecto a las razones específicamente teológicas, hay que buscarlas preferentemente en la obnubilación de la imagen de Dios, que se anunció en la alta Edad Media y siguió incrementándose hasta la declaración de la muerte de Dios en la teología radical de nuestros días. De este modo resulta ser todo un complejo de causas lo que lleva a Nietzsche a romper con la tradición y lo que motiva su «venganza contra el testigo». Pero ¿qué significado tiene esto respecto a la cuestión de los motivos de la negación de Dios?

[22] *De visione Dei,* c. 8 (fol. 103r).

7. *El hombre mediatizado*

Para abarcar en todas sus facetas este tercer aspecto del problema se ha de tener en cuenta un contrapunto que es justamente programático, a saber: el medio en que se mueven los que han superado la crisis de la identidad con la filosofía de la mediación, de tinte idealista. Mientras que esta filosofía, a la hora de abordar como la filosofía de la identidad del primitivo Schelling el tema de propia unicidad, proyecta continuamente nuevas categorías de mediación y recurre a Dios como mediación absoluta del propio yo y del mundo, los otros se esfuerzan por lograr, por vías generalmente nada seguras, la pura inmediatez del pensamiento y del ser. Con ello ya no se da cabida a ninguna otra intervención, pues todo lo que podría constituir una realidad intermedia es deducido de la inmediatez del pensamiento, bien sensualísticamente (Feuerbach), bien dialógicamente (Buber). Lo que se propone como mediación adquiere inevitablemente el carácter de perjudicial, y con ello amenaza, o al menos perjudica, la unidad del propio ser. Y ni siquiera el divino mediador es una excepción. Al contrario: con su pretensión de lograr con su ayuda, asistencia y complicidad que el hombre vuelva realmente a sí mismo, se convierte verdaderamente en la encarnación de la mediatización personal. Estas «dificultades», sin embargo, sólo difieren aparentemente de las posiciones tradicionales. En realidad, cierran simplemente el círculo cuyo inicio estaba marcado por la contraposición entre la absolutidad de Dios y la tendencia de autonomía del ser finito. Buena prueba de ello es también el hecho de que las mencionadas dificultades no hacen sino repetir, si bien en un lenguaje modelado por la crisis de la identidad, los pensamientos de Kant sobre la «adecuada proporción» de

la facultad cognoscitiva del hombre [23]. Al final de la primera parte de la *Crítica de la razón práctica* describe Kant los efectos de una confrontación directa con la «terrible majestad» de Dios y con la eternidad; es una situación «donde todos *gesticulan* como en un juego de marionetas, pero no se podría encontrar ninguna vida en sus figuras» [24].

En lo que respecta a la relación entre los tres motivos, no están situados en el mismo plano. En su sucesión se advierte, más bien, una gradación de crecimiento, resultante del progresivo acercamiento entre Dios y el hombre. Lo que primeramente desencadenó la protesta fue la rígida idea de un Dios absoluto; después, con el motivo cosmológico, la idea de la creación, y, finalmente, con el motivo antropológico, la intervención de Dios en la realización del propio ser del hombre. Y la pasión atea se intensificó en la misma medida. El terror ante la absolutidad de Dios se convirtió en revuelta contra un mundo «inaceptable», y ésta, en venganza contra un testigo al que se creyó insoportable. Visto esto así, lo que lleva a la negación de Dios no es tanto la existencia de Dios como la perplejidad y sorpresa que ésta causa al hombre. El ateísmo se basa, pues, si queremos emitir un juicio definitivo y exacto, en una relación, no en una realidad, o bien en una realidad en cuanto que tal realidad constituye una relación. Por baladí que parezca esta distinción, el fenómeno toma con ella una relevancia muy distinta. Al ateísmo entendido como reacción contra el ser de Dios se le puede dejar en paz; al que se presenta como crítica de la relación con Dios, por el contrario, no. Pues

[23] Se debe hacer resaltar expresamente que Wust ya hace referencia a este pasaje en la *Crítica de la razón práctica,* a continuación de su estudio crítico sobre la absolutidad de Dios: *Ungewissheit und Wagnis,* 176s.

[24] *Kritik der praktischen Vernunft* (Edición de Vorländer de 1929) 168s.

con éste van implicadas la misma relación y las mismas cuestiones que con la fe. La implacabilidad de la contraposición muestra aquí una sorprendente afinidad. Verdad es que ésta no se reduce a una correspondencia puramente estructural, pero basta para que el interés teológico se fije en el problema del ateísmo más intensamente de lo que hasta ahora se ha venido haciendo.

II. IMPLICACIONES ATEAS DE LA TEOLOGIA

Con la exposición de las motivaciones teológicas del ateísmo sólo hemos esclarecido un aspecto parcial de la cuestión que nos hemos planteado. Como ya deja entrever la sorpresa que la negación atea causa al pensamiento teológico, el problema se plantea a su vez en el sentido contrario, es decir, hay que preguntarse si a la motivación teológica del ateísmo no corresponde un aspecto de la misma teología que confina con las posiciones ateas. Lo que es lo mismo que preguntar si los tres «estímulos» a la negación de Dios no son, al fin y al cabo, aporías del pensamiento teológico.

1. *Las tres aporías de la teología*

Por querer presentarse en un sistema sin cisura alguna, la teología ha olvidado hasta ahora completar su minucioso método con una correspondiente aporética. Esto es tanto más significativo cuanto que no han sido escasos los planteamientos aporéticos. Como demuestra la historia de los dogmas, el curso del pensamiento teológico (pueden servir de ejemplo la cuestión de la predestinación y las disputas sobre la gracia) no ha dejado de desembocar en antinomias que persistentemente han descompuesto su voluntad sistemática. Si a pesar de todo no llegó a crearse una auténtica conciencia de pro-

blema fue porque estas antinomias fueron siempre interpretadas como cuestiones aisladas más que percibidas en todo su contexto. El contexto, sin embargo, está claro por el hecho de que en el fondo de todas ellas late el problema del absoluto, problema que ellas mismas, por ese mismo motivo, articulan cada vez de una manera nueva. Si el mundo histórico fue pensado desde un principio como marco para la automanifestación salvífica de Dios, o es más bien efecto de una compensación divina por el fallo del hombre; si en este mundo de condicionamientos externos e internos verdaderamente hay lugar para la libertad del hombre, o todo ello es sólo la realización del propósito divino experimentada como creación (posición) libre, y, finalmente, si gracia y libertad se reúnen en una cooperación real o ficticia, todo esto desemboca en la primera y única pregunta: si la absolutidad de Dios, llevada a sus últimas consecuencias, da lugar fuera de sí al ser y obrar finitos, o si por su concepto no absorbe en sí misma todo lo otro que se pueda pensar.

2. *La aporía de la absolutidad*

Llevar la problemática hasta esta cuestión fundamental supone comprender mejor que antes por qué ha quedado sin elaborar el punto de arranque aporético. En el ámbito ideológico del absoluto, para decirlo con una expresión utilizada por Eugen Fink, si bien entendida en su sentido opuesto, todo está ordenado conforme a la alternativa de un «todo y nada» [25]. Quien se pone a pensar el «absoluto-necesario», cae de hecho en la resaca de una idea que atrae hacia sí toda la realidad, que en el mejor de los casos deja en pie el

[25] E. Fink, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie* (La Haya 1959).

yo pensante como el «resto del mundo», pero que en el curso de esta radical anulación ya no deja entrever qué camino conduce desde ella al mundo de lo constatable empíricamente [26]. Hemos de convenir con Fink cuando dice que el mismo Hegel sigue aprisionado en el hechizo de la nada, hechizo que proviene de Kant con su concepto del absoluto [27]. Así, pues, plenamente firme es la vía de pensamiento que conduce al absoluto, pero desde él no hay ninguna para volver al mundo de lo condicionado. Es, utilizando la imagen de la fábula de Esopo, como la guarida del viejo león, de la que ya no hay retroceso. No es de extrañar que la filosofía poshegeliana, al hacerse consciente de la encubierta negatividad del concepto hegeliano de realidad finita, rehusase en la misma medida la idea de lo divino-absoluto para poder salvar lo finito como algo positivamente dado.

A un decisivo cambio en esta línea ha dado lugar el aspecto teológico que Hans Küng ha realizado en su estudio sobre Hegel en *Menschwerdung Gottes* [28]. Küng recoge resueltamente la tradición, pasada por alto en la neoescolástica, pero que desde su iniciación por el maestro Eckhart y Nicolás de Cusa es determinativa hasta Schelling [29], que subraya el aspecto dinámico de la idea de Dios. Con ello pone Küng de manifiesto dónde se halla la barrera que se franquea para ir del mundo a Dios, no en el sentido contrario. Se halla en ese concepto de trascendencia que reduce a Dios a la idea de un ser sin devenir, en lugar de atender primordialmente al *descendit de caelis* y entender a Dios en consecuencia como alguien que deviene a la vez que

[26] *Ibíd.*, 191ss.
[27] *Ibíd.*, 248.
[28] H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Friburgo 1970).
[29] *Ibíd.*, 235ss.

es, que se acerca sin anular su lejanía, que ama sin menoscabo de su felicidad. Con toda energía muestra Küng cómo el concepto hegeliano de Dios engloba también a los entes mundanos, y con ello hace posible la ruptura de la barrera especulativa. Lo que en él ya no aparece tan claro es con qué derecho encuentra Franz Anton Staudenmaier en esta «apertura» el punto de arranque para un pensamiento conducente a consecuencias ateas [30]. En realidad se desemboca en una doble negación: por una parte, en la negación del mundo entendido como momento de la autogénesis divina, ya que de ésta parte el ser propio de todo lo mundano, y en segundo lugar, también en la negación de Dios como relacionado con la génesis del mundo, pues la necesidad de Dios ha de ser entendida entonces como un necesario «finitizarse», con lo que pierde su verdadero sentido. El Dios que no puede ser Dios sin el mundo es un Dios reasumido en el mundo, que se torna momento del mundo en el sentido originario de *theós* y que como tal deja de ser el sujeto trascendental de la creación y de la revelación. De ser en alguna parte, es en este «a la vez» de un Dios infinito y asimismo necesitado de finitud donde se alza la cruz en que la fe cristiana, por muy vivas que sean sus implicaciones en el sistema de Hegel, muere al final la más terrible muerte, la muerte del sistema [31].

3. *La aporía de la contingencia*

En una situación no menos comprometida viene a parar el pensamiento teológico a través de la idea del

[30] Véase, sobre todo a este respecto, su *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie* (Maguncia 1844).

[31] Véase a este respecto K. Löwith, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, en *Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Überlieferung* (Stuttgart 1966) 54-96.

mundo contingente. La dificultad que esta idea plantea se diferencia, sin embargo, esencialmente de aquella que surgía del pensar a Dios junto con el mundo. Aquélla hacía resaltar la insuficiencia de lo mundano existente, ésta lleva a un empalidecimiento de su propia estructura. La ilusión esperanzada de descubrir en un mundo concebido desde Dios y entendido como un reflejo finito de él se ve frustrada de raíz por este concreto descubrimiento. Ni cae sobre este mundo un resplandor luminoso de la majestad de Dios ni el mismo mundo brilla con su propia luz. Tanto lo uno como lo otro es fruto exclusivo del esquema mental que la teología emplea para declarar la relación entre el creador y la creación [32].

Conforme a una concepción inmemorial, que ya aparece en la literatura sapiencial veterotestamentaria, la teología explica la creación como imagen creada de Dios, o más exactamente, como la realización espaciotemporal de la idea divina del mundo [33]. Según esta explicación, el mundo no sólo recibió de Dios todo su ser, sino que hasta en su propio concepto era del todo dependiente de la idea de Dios. Toda dignidad y competencia estaba de parte del Dios arquetipo, tanto que ni siquiera llegó a surgir la idea de una dignidad específica de lo mundano. La mirada de los teólogos no percibía otra cosa que la sombra que Dios

[32] A la tendencia (por todos los conceptos análoga) de la alta escolástica, representada por Hugo de San Víctor y Pedro Abelardo, de «hacer desaparecer» (por su carácter supuestamente pagano), si no al mundo, sí al menos la doctrina teológica sobre él, hace alusión el informe de Giuseppe Colombo sobre la teología de la creación del siglo XX, en *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* III (edit. por H. Vorgrimler y R. Van-der Gucht [Friburgo 1970]) 39.

[33] La dificultad que para la alta escolástica supuso el evidenciar la posibilidad de una creatura, se hace patente en el estudio de H. Rüssmanns, *Zur Ideenlehre der Hochscholastik* (Friburgo 1938).

arrojaba, no aquello sobre lo que recaía la sombra, o sea, lo que en el ser finito se producía por la autopresencia creadora de Dios. Así, a la postre, nada retuvo del mundo en cuanto mundo. Lo que, dicho en términos concepto-críticos, significa: el concepto teológico del mundo acusaba un inequívoco acosmismo que con la «secularización» trajo como consecuencia aparentemente inevitable el ateísmo y cuyo impulso no ha podido ser contrarrestado siquiera con la contrapartida de una «teología de las realidades mundanas».

Una contrapartida semejante únicamente podría surtir efecto en caso de que toda la razón de la pérdida teológica del mundo se redujese a una omisión compensable o subsanable. Pero el error no reside en la deducción, sino en el principio. Exactamente reside en esa mirada que, obedeciendo a la presión del esquema categorial, es incapaz de percibir en el ámbito extradivino de los seres mundanos nada «fuera de Dios». Afinando extremadamente la expresión podría decirse que la doctrina de la creación, ligada como está a la idea de la imagen, es, aplicada a la idea de Dios, una simple tautología, y el acontecimiento salvífico que en ella se enmarca, un juego que echa en falta la seriedad de la alteridad, o, dicho más concretamente, la seriedad de la cruz y de la muerte.

4. *La aporía de la mediación*

El contraste o contraprueba de la teología es la antropología. En ella se evidencia con toda claridad lo que rinde o tergiversa el pensamiento teológico. Que la teología tradicional aboca aquí, por la misma razón que en el caso de la interpretación del mundo, en un angosto desfiladero es un hecho que durante mucho tiempo no ha sido descubierto por la siguiente circunstancia: porque la misma fuente parecía dar pie a ese

concepto de imagen o reproducción, al describir la creación del hombre con la frase: «Y Dios creó al hombre a su imagen...» (Gn 1,27). En ningún otro pasaje mejor que en éste se encuentran indicios para pensar que el hombre ha de ser visto desde el prisma de Dios y en consecuencia interpretado, lo que ya ocurre formalmente con Nicolás de Cusa [34], como un pequeño Dios, reducido a las dimensiones de una existencia finita. Mas con ello quedó sin resolver la cuestión fundamental de la humanidad del hombre y su derecho a autonomía y vida propia. Y no solamente esto; la supuesta concordancia de esta concepción con las palabras de la Biblia no pudo siquiera resistir un examen más riguroso. Según el sentido que hoy se atribuye al pasaje clave (Gn 1,26s) [35], en él no se trata tanto de esclarecer el origen y el modo de ser del hombre como su término, su para qué. Como «fiel retrato» de Dios queda el hombre destacado entre todas las demás criaturas (Von Rad) [36] y elevado a una relación de amistad y filiación con Dios (Loretz) [37]. Cierto que con esto también se expresa una clara «semejanza de forma», pero tan incidentalmente que no se puede deducir de ello una definición esencial del hombre, al menos según el modelo platónico-aristotélico.

A pesar de la evidencia con que esta situación habla en contra de la inclusión del hombre en una concepción teocéntrica general, es precisamente en la antropología teológica donde la idea de la imagen de Dios ha celebrado sus mayores triunfos. La inicial indeterminación

[34] En su escrito *De coniecturis* explica el Cusano: «El hombre es Dios, aunque no en sentido absoluto, precisamente porque es hombre; es, en resumen, un Dios humano» (II, c. 14).

[35] Véase a este respecto la miscelánea *Der Mensch als Bild Gottes* (edit. por L. Scheffczyk [Darmstadt 1969]).

[36] G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1-12,9* (Gotinga 1961) 46.

[37] O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen* (Munich 1967).

en orden a su localización exacta quedó zanjada para Agustín al considerar que el «lugar» de esta preeminencia sólo podría ser aquello en lo que el hombre se distingue de todos los demás vivientes: su razón [38]. Pero precisamente esta argumentación ha desembocado en la tercera y, a primera vista, más fatal aporía del pensamiento teológico. Por la posesión de la razón no solamente era el hombre semejante a Dios; también tenía, como subraya Aristóteles, participación en el propio ser de Dios. Con lo que el ser del hombre estaba tan cerca de Dios, que apenas quedaba lugar para su libre autodesenvolvimiento. Se le había otorgado una grandeza que por su misma prepotencia lo sofocaba, por no decir que lo aniquilaba.

La concepción tradicional del hombre quedó mucho tiempo encubierta en las consecuencias de esta reflexión. Hasta el comienzo de la Edad Moderna no se desarrolló el sentido de la indisponibilidad y autonomía de lo personal, pero a partir de entonces la idea del hombre como imagen de Dios, y penetrado totalmente por él, hubo de significar la muerte para una vida de iniciativa personal y de responsabilidad propia. Dicho con otras palabras: tal idea vino a condensar la imagen terrorífica de una existencia totalmente mediatizada, conducida por Dios en todos sus procesos mentales, tutelada por él en todas sus decisiones, condicionada a él en todos sus actos y, en fin, enteramente distanciada de sí mismo merced a la intromisión divina. Desde este ángulo de vista, una antropología basada en la idea de la imagen no lleva ciertamente al ateísmo, pero tampoco puede conjurar plenamente el peligro, no menos grave, del apersonalismo teológico. Su primera consecuencia es que la revelación se reduce a un monólogo sin resonancias, mientras que la gracia, por su parte, se reasume en el orden de la creación. Todo cobra entonces la expresión de ser una tautología, aunque grandiosa, que insistentemente habla de Dios, aun cuando se trata de desarrollar una temática antropológica y, por lo mismo, no está en disposición de dar relieve como es debido al momento de la alteridad y reciprocidad.

[38] *Comentarios al Génesis* I, 101.

Ahora se ve claro que esto ya estaba previamente decidido en el punto de arranque de todo el proceso. El *descendit de caelis* proclamado por el mensaje salvífico cristiano fue creído, por supuesto; pero no fue integrado en la idea de Dios, de modo que ésta diese cabida, incluso en el orden especulativo, al mundo y al hombre. Todo lo cual demuestra que el pensamiento teológico no cayó sólo ocasionalmente en dificultades aporéticas, sino que las tres aporías indicadas dan más bien a entender la aporética permanente en que tal pensamiento se mueve a lo largo de todo su camino [39].

5. *La solución de la palabra*

Teología y ateísmo están, como esta visión general ha permitido ver, en una relación mucho más estrecha de lo que comúnmente se cree. De aquí que el examen del problema del ateísmo no sólo ha mostrado las implicaciones teológicas del fenómeno de la negación de Dios, sino que en correlación con esto también ha hecho patentes los puntos críticos específicos del proceso mental teológico. Reconocerlo es tanto como pensar en la posibilidad de sortearlos. Una primera posibilidad nos señala ya Hans Küng en su nueva concepción de la idea de Dios, cuando incluye en ella el momento del sufrimiento, pensando así la inmutabili-

[39] En relación con estas conclusiones, nuestro esbozo quiere presentarse como una defensa en favor de la aporética teológica. Dejamos en suspenso su desarrollo hasta otro momento, en que volveremos a insistir en los pensamientos aquí apuntados.

dad del ser absoluto a una con el dinamismo del devenir. Hay también una segunda posibilidad, más próxima si cabe, que se desprende de la misma dinámica de la aporética teológica. Su fuerza reside, más que en cualquier otro impulso, en la palabra de la revelación, que no deja de contraponerse al *ductus* del pensamiento especulativo y es causa de su constreñimiento aporético. Pero este antagonismo, ¿no prueba justamente que el pensamiento ha tenido muy poco en cuenta la palabra de la revelación, que de ella ha tomado elementos de información, pero no la ley de su propia comprensión y que, al intentar hacerse comprensible por sí mismo, ha caído irremisiblemente en las situaciones conflictivas que se acusan en las aporías? Si esta suposición es exacta, el constreñimiento antedicho muy bien puede evitarse bajo este supuesto: que el pensamiento teológico, en lugar de orientarse simplemente con la palabra, la tome como base y fundamento. Una teología ligada a la palabra como a su principio se encontraría, de hecho, en una posición sustancialmente distinta. Pues el pensamiento ya no estaría sujeto a su intrínseca tendencia al sistema, sino que experimentaría más bien la influencia de la triple dirección o apertura que caracteriza a toda palabra, hasta la puramente humana: la dirección hacia lo otro, hacia el mundo y hacia el tú. Hacia lo otro en primer lugar, pues la palabra es por esencia exteriorización, tránsito del pensamiento al ser, del yo al no yo, que hasta cuando remarca la propia unidad e individualidad deja entrever el horizonte de la alteridad. En segundo lugar, hacia el mundo, pues siempre que se habla, el término intencional es el mundo, entendido como la suma de lo que puede ser «hablado», de lo que puede hacerse objeto de la expresión verbal: sin mundo no hay lenguaje, sin lenguaje no hay mundo. Y, finalmente, hacia el tú, pues antes incluso de transmitir sentido es la palabra un reconocimiento del interlocutor, con lo que

éste queda reafirmado en su ser individual y abierta en consecuenica la posibilidad de diálogo con él. La genuina competencia de la palabra comienza donde la del pensamiento se extingue: en el más y el menos del devenir, en la contingencia de la historia y, sobre todo, en la persona que históricamente se realiza. El término del pensamiento es el inicio de la palabra.

Es innecesario subrayar que todo lo dicho es también absolutamente válido respecto a la palabra de la revelación. Esta no habla, en efecto, de valores abstractos, sino del camino de Dios a través de la historia. Una teología que con toda consecuencia se fundamente en la palabra tiene, por tanto, ya superadas las aporías de la pura especulación. Aprenderá a declarar el misterio del eternamente idéntico consigo mismo —«yo seré como el 'yo seré'»—, de tal modo que a la vez aparezca como el misterio que ilumina y actúa poderosamente en la historia. Asimismo, el mundo visto a la luz de la palabra (de los relatos de la creación, de los salmos y de las parábolas) será el mundo de Dios tanto como el de la cosmología especulativa. Sólo que aquél, en comparación con éste, adquiere en sí mismo una mayor importancia. El está, como ningún otro, abierto a sus más genuinas posibilidades, si bien, como consecuencia de lo mismo, también está oscurecido por sus propias contradicciones. Pero de esta manera es él el marco o entorno de la genuina automanifestación de Dios, que todavía no está de antemano resuelta en el hecho de la creación; es, pues, el marco dentro del cual Dios interviene en la historia de la humanidad, de tal suerte que ésta se convierte en la historia de Dios con los hombres. Una teología semejante, en fin, aprenderá a definir al hombre desde la palabra de tal modo que al hombre no se le reste espacio para su propia y autónoma realización, pese a todas sus religaciones con Dios.

Estas simples referencias justifican ya el intento de

poner al descubierto los puntos críticos inmanentes a la especulación teológica. Nada impulsará a la teología a una revisión de sus presupuestos y de su proceder tanto como una visión de las aporías en que está implicado su propio proceso especulativo-mental. El sobresalto ocasionado por este descubrimiento, más que ningún otro motivo, es lo que debe mover a la teología a refugiarse al amparo de la palabra y esperar de sus indicaciones la verdadera luz.

6

KARL LEHMANN

LA IMAGEN BIBLICA DE DIOS Y EL DOGMA DE LA IGLESIA

I

El objetivo de este trabajo es comparar las conclusiones sobre el problema filosófico de Dios hoy (cf. los trabajos de B. Welte y B. Casper), la vigente problemática del ateísmo (cf. el trabajo de E. Biser) y la imagen bíblica de Dios (cf. los trabajos de A. Deissler y W. Thüsing) *con* la idea de Dios en la tradición eclesiástica, para mostrar la intrínseca y objetiva coordinación que existe entre las exigencias de la Escritura, las experiencias de Dios que en ella se atestiguan, los problemas del pensamiento contemporáneo y la suma de conocimientos que comporta la tradición filosófico-teológica. Si este intento de pensar conjuntamente tales factores teológicos determinantes tiene éxito, podrá acometerse con más fruto y precisión la tarea siguiente: cómo realizar hoy en la práctica la predicación de Dios (cf. los trabajos de W. Kasper y K. Delahaye).

Así, pues, este estudio tiene la función de una plataforma giratoria entre los temas anteriores, ya presentados, y el tema de la imagen bíblica de Dios y su predicación actual. Mira un poco hacia atrás, a las ponencias ya leídas, y a la vez hacia delante, a las ponencias que se han de leer después. Al teólogo dogmático

le compete la tarea crítica de mediar entre la filosofía contemporánea, la Biblia y la situación actual de la predicación. Supuestos los estudios anteriores, por tanto, aquí se trata fundamentalmente de descubrir la conexión íntima entre la imagen de Dios en la Biblia y la imagen de Dios en la tradición. Este planteamiento nos permite a su vez delimitar el libre campo de acción que corresponde al teólogo para concebir la «realidad» de Dios. Concretamente habrá que plantearse la cuestión de qué es lo que la reflexión sistemática sobre Dios puede hoy, dadas las circunstancias ideológicas actuales, aprender de la Biblia y mantener vigente en el futuro, a pesar de la distancia que media entre ellas y siendo consciente de la crisis que padece la idea clásica de Dios. Es un hecho que la teología dogmática no puede prescindir ni de la una ni de la otra si no quiere correr el peligro de hacerse acrítica, sin apoyo en la experiencia de la revelación, y ahistórica, sin confrontación con la tradición. De ahí que el primer objetivo consista en apuntar y esbozar desde el ángulo de la teología dogmática católica unos planteamientos del problema de Dios que sean adecuados al mundo de hoy. Si el planteamiento es correcto, aparecerán directrices ocultas y se echarán de ver elementos aislados de una futura respuesta [1]. Advirtamos desde un principio que no podremos tratar conjuntamente los dos problemas fundamentales, a saber: de una parte, el problema

[1] El texto que aquí se ofrece reproduce mi ponencia con ligeras correcciones de lenguaje y con unas pocas ampliaciones en pro de una mejor comprensión. Para que siga en general manteniéndose el carácter de conferencia, sólo algunas notas han sido añadidas después. El breve capítulo final, que bajo el título *Dios y el problema de la trascendencia* (Movimiento de trascendencia e idea de Dios; el incompleto movimiento de trascendencia; desarrollo de la dimensión de trascendencia), en la presentación oral sólo se ofreció en forma de esquema, ha sido suprimido en esta publicación, pero aparecerá en breve en otro contexto y de una forma más ampliada.

de la realidad del Dios trino como triple fundamento de la historia de la revelación, y de otra, la cuestión de la relación de Jesús con Dios y la relación de la doctrina de Dios con la cristología. Es patente que ambos problemas constituyen dos aspectos fundamentales que han de modificar considerablemente las consideraciones que vamos a hacer aquí. Pero al autor le ha sido así delimitado el tema. Aun en estas condiciones no es lícito dar el segundo paso antes que el primero, ni siquiera aun cuando se demostrara que para hablar de Dios lo más conveniente fuera tomar como punto de partida una comprensión de fe orientada cristológicamente.

II

El mismo planteamiento del tema denota ya una tesis en él implícita: la congruencia entre la idea de Dios del dogma eclesiástico y la imagen bíblica de Dios ya no es evidente. Antes, sin embargo, su mutua relación nunca constituyó problema. La consideración sistemática, sustentada en unos modos filosóficos de pensar, pareció reducir a conceptos irreales y abstractos las expresiones elementales y coloristas de la Biblia sobre el poder de Dios y falsificar la incontestable fuerza de la sorpresa religiosa en una no comprometida teoría *sobre* Dios. La reflexión teológica, por su parte, subrayó la necesidad de reducir a conceptos mentales las expresiones semimíticas de la Escritura, tan gráficas y llenas de antropomorfismos, y armonizarlas racional y críticamente con las exigencias del pensamiento de su tiempo respectivo. En este sentido, pues, la tensión entre el dogma y la Biblia es un constitutivo esencial de la teología cristiana.

La frase del «Dios de los filósofos y el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob» es, desde B. Pascal hasta M. Scheler y M. Heidegger, el lema bajo el cual se

articula la extrañeza de esos dos diferentes modos de pensar en los distintos tiempos y circunstancias. Si bien la dogmática eclesiástica siempre se ha mantenido firme, con cierto derecho, en la unidad *del mismo* Dios, la conciencia teológica pone hoy la innegable diversificación a la altura de una radical diferencia comprensivo-hermenéutica de las distintas concepciones del mundo. El pensamiento «hebreo» y el pensamiento «griego» fueron los primeros puntos de orientación, pero hoy día ya no son tan manejables. Al contrario, lo que hoy se pone en duda es si la idea «metafísica» y «teísta» de Dios puede justificar su pretensión de obligatoriedad universal y suprahistórica y de «evidencia» natural y necesaria, como hasta ahora se ha hecho, contraponiéndose a la Biblia como única instancia. ¿O es la «metafísica» solamente *una* forma de pensamiento, quizá hasta peligrosa para sí misma, ya que lleva en sí como aguijón y germen oculto el motivo de su ruina? ¿Son pensables y reales históricamente otras formas de explicar a Dios, al hombre y al mundo que *no* son «metafísicas» y, sin embargo, están en condiciones de sustentar el núcleo fundamental del mensaje bíblico?

Defensores y detractores de la «metafísica» se toman la cosa con mucha ligereza, en general. La gran metafísica, en buena parte, ha reparado en sus peligros y los ha corregido (por ejemplo, la analogía, la teología negativa, etc.). Sin embargo, todavía queda una pregunta sin responder: ¿no volverá a imponerse, pese a todas las correcciones, la trayectoria mental originaria de lo «metafísico»? Y ni siquiera con la negación de toda metafísica se ha resuelto esta otra cuestión: ¿cómo se constituye el pensamiento que (ya) no es «metafísico»? Todos los intentos de superación de la metafísica han debido experimentar que uno no se libera de ella tan fácilmente, sino que se ve cada vez más implicado en sus aporías a pesar de todas las posiciones contrapuestas, a pesar de haber tomado cierta distancia escéptica y dado un viraje radical (cf. Kant, Hegel, Feuerbach, Nietzsche, el positivismo, la fenomenología, la filosofía existencial). Una vez más: ¿cómo «piensa» a Dios un filosofar no metafísico? Para esto encontramos referencias y momentos aislados, pero ninguna respuesta básica que satisfaga completamente.

La imagen bíblica de Dios ha perdido sin duda mucho de su univocidad: diversos elementos o «teologías» míticas, desmitologizadas, sincretistas, apocalípticas, proféticas, egipcias, cananeas, sacerdotales, deuteronomistas y sapienciales han realzado, conforme a los condicionamientos históricos, y cada vez con nuevas experiencias, muchos aspectos aislados de la «imagen» *única* de Dios. Su confrontación dista mucho todavía de ser clara y definitiva. Dentro de la Escritura hay, por ejemplo, aspectos parciales de la imagen profética, sapiencial, apocalíptica y sacerdotal de Dios que pueden ponerse en juego unos en contra de los otros. La investigación histórico-crítica tritura la imagen *única* del Dios del biblicismo. ¿Dónde hallar ahora, aparte de la tradición sistemático-teológica, el *nuevo* medio dentro del cual se pueda hablar del Dios «originario», más allá del «teísmo» y el biblicismo? Hoy se brindan soluciones de toda clase (por ejemplo, la teología de la muerte de Dios, la teología de la revolución), pero no son otra cosa que sucedáneos, que fracasan justamente en la prueba del problema de Dios.

¿Qué hacer en semejante situación? En principio debemos articular de alguna manera el desagrado hoy existente ante las afirmaciones «metafísicas» sobre Dios, antes de preguntarnos por la Escritura y por las nuevas tendencias en orden a la comprensión de Dios en la actualidad. Por eso vamos a formular primero algunas aporías y elementos críticos que ya se encuentran en el concepto dogmático del Dios de la tradición.

III

Sin pretender ser exhaustivos, apuntamos aquí algunas de las fundamentales aporías y dificultades que entraña el concepto clásico de Dios:

1. *Relación entre historia y trascendencia*

El concepto de trascendencia implica una pluridimensionalidad y ambigüedad que desde un principio no ha cesado de crear confusión. No es menester pararnos aquí a hablar de ello, dado que ya se ha tratado este problema en otro lugar [2]. Aquí interesa únicamente *un* aspecto: la relación de Dios, superior al mundo y absoluto de todo ser finito, con la historia real. En sus nupcias, la metafísica clásica ha pensado la trascendencia y la inmanencia en un ensamblaje dialéctico muy particular: cuanto más intensamente se profundizaba en la autonomía de la «inmanencia», tanto más necesaria se mostraba la trascendencia, y cuanto más radical era el descubrimiento de la pujanza de la trascendencia por encima de todos los seres, tanto más evidente aparecía su eficiente intimidad y oculta presencia en todos los seres finitos *(intimior intimo meo...)*. Fundamentalmente, pues, la metafísica clásica piensa la relación entre trascendencia e historia de manera bastante diferenciada.

Por múltiples razones, en las que aquí no es necesario insistir [3], esta estructura se derrumbó. La tras-

[2] Cf. K. Lehmann, *Transzendenz*, en *Sacramentum mundi* IV (Friburgo 1969) 992-1005 (bibl.); W. Struve, *Philosophie und Transzendenz* (Friburgo 1969); K. Kremer, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik* (Stuttgart 1969).

[3] Cf. la bibliografía reseñada en la nota 2, especialmente en *Sacramentum mundi* IV, 1004s. Para una documentación más

cendencia de Dios ha ido perdiendo reiteradamente su eficiencia y poder sobre la historia y se halla ahora respecto a ella en una lejanía distante y sin tensión alguna. Al ser retirado el principio divino de vida a un total aislamiento del mundo, la presencia viva del absoluto ha desaparecido del ámbito de la experiencia histórica. El retroceso del principio dador de toda vida ha hecho que el mundo mismo quede petrificado y lo ha abandonado en manos de los sin Dios. Así ve, por ejemplo, el joven Schelling el problema de la trascendencia. La lejanía inabordable de la trascendencia o el contrafenómeno correspondiente, la representación masivo-cosificada de la trascendencia en el ámbito de la historia, han facilitado la impotencia divina y descubierto todo un complejo de intereses que condicionan la invocación de Dios, es decir, que se presta un deslavado servicio a otro que no es él. Hay, de hecho, un movimiento de trascendencia, pasajero y superficial, que ha socavado con frecuencia la importancia del propio yo y la realidad del mundo, que con visión estrecha ha minimizado la miseria del hombre histórico en su realidad inevitable y que con ello ha neutralizado peligrosamente la verdadera significación de creatura que tiene el mundo y la historia. La respuesta a una tal escapada del mundo ha sido que la presencia divina en este mundo se ha tornado ineficiente; y su defecto ha sido compensado por una creciente absolutización de la realidad humano-histórica. Un voluntarismo exagerado y el deísmo son las formas clásicas que aparecen con la retirada de Dios o la trascendencia de la historia.

Muy a menudo, al elevarse hasta la idea de Dios, el pensamiento no ha llevado consigo toda la profun-

detallada se permite el autor hacer referencia a su disertación filosófica, aún no editada: *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers* (I-III; LXVIII/1417 pp., Pont. Univ. Greg. [Roma 1962]).

didad y densidad entitativas de la realidad finita. La realidad terrena ha quedado más bien abandonada a sí misma. La mediación entre historia y trascendencia se vio frustrada gracias a un platonismo no reflejo, que no supo conservar la seriedad hondamente dialéctica de su fundador en sus reflexiones sobre la «trascendencia» y que, sin esto, se asemejaba más bien a un *Plato dimidiatus*. La historia fue entendida en gran parte como el «material» de la acción divina: con su diafanidad, sus sorpresas y sus situaciones de prueba siempre nuevas, vino a ser un accidente de lo que siempre había sido así y así siempre habrá de ser. Lo no probado, lo imprevisible y lo ocasional en el buen sentido de la palabra (de un encuentro personal, por ejemplo) no pudo en este cuadro mental ser experimentado y pensado suficientemente. La responsabilidad histórica del hombre, el carácter de acontecimiento, camino y proceso de la historia, la gravedad de la posibilidad humana de fracaso, el riesgo de la libertad y la importancia de la decisión personal no pudieron así dar lo bastante a conocer sus propios caracteres. La historia como acontecimiento y experiencia quedó paralizada en razón de la eternidad que siempre es.

No podremos convenir con la crítica de la izquierda hegeliana en todos sus puntos, pero inexorablemente habremos de escucharla: la riqueza inagotable de lo real y el «cielo del futuro histórico» han sido desdeñados en el pensamiento metafísico. El ateísmo, que denuncia tal menosprecio de la facticidad, llega a esta conclusión: «La incredulidad ha recusado el cielo y con él la inmortalidad únicamente por este motivo, porque le hastiaba la eterna inamovilidad, la eterna igualdad del cielo, y porque el eliminar de la lucha la tregua y de la necesidad el goce se le antojaba como un mero fantasma» (L. Feuerbach). La historia y el mundo se presentan como transformadas en una «seca rastrojera».

Tal derrumbamiento de la fuerza de la trascendencia no es mera casualidad. Se hace imprescindible una reconsideración de la relación del Dios poderoso de la historia con el mundo.

2. *Funcionalización de la idea de Dios*

La metafísica considera primeramente al ente no en su función, es decir, en lo que él es para otro, sino en sí mismo, en cuanto que tiene acceso a su esencia y entidad. Lo permanente de la esencia aparece entonces como lo que garantiza la identidad del ente. Semejante significado de esencia, sin embargo, no hace simplemente referencia al mismo ente, pues en sentido estricto —visto exclusivamente en sí— sería imposible descubrirlo, sino que también lo diferencia de cualquier otro sentido de esencia. Por multiplicación, división y limitación, semejanza, desemejanza e incremento cualitativo obtiene el ente dentro del todo del mundo su localización en la pirámide escalonada de la realidad. Y así es como por subordinación, interdependencia e interacción se forma el sistema total de funciones. Entonces, mirando «desde abajo», quien aparece como más funcional es el ser supremo, pues él proporciona a todo y a todos su fundamento último y su razón explicativa.

La metafísica clásica y la teología se defienden contra toda «funcionalización» peligrosa de la idea de Dios. El argumento ontológico de san Anselmo intentó precisamente atajar este peligro con el pensamiento de *id quo maius cogitari nequit*. Si Dios sirve para algo, ya se ha retirado tras aquello mismo para lo que sirve. Y esto es, en definitiva, lo máximo que el hombre puede pensar. El pensamiento de la Edad Moderna da buena muestra de una creciente funcionalización de la idea de Dios, que no terminó por derrumbarse hasta

el final del siglo XIX. Para poder asentar un fundamento incontestable de la *mathesis universalis* de Descartes se recurrió al absoluto. «Dios» se convierte en garante y fiador de la seguridad y exactitud de todo conocimiento. Pero, curiosamente, todo lo que se dice de Dios, más allá de su papel de fundamento absoluto, es vacío, formal y sin consecuencia alguna. El pensamiento no ve mayor necesidad de plantearse otras cuestiones sobre Dios. Dios es pensado como el «Dios» que tiene una función en orden a la fundamentación, es utilizado funcionalmente. Pero nada más. Este es, por muy sutiles que quieran ser otras explicaciones, un momento inconfundible y característico del sentido con que la metafísica de la Edad Moderna emplea la idea de Dios [4].

Cuanto más es reducido a Dios todo, sin distinción, para su fundamentación filosófica y teológica —máxime en el plano de una utilización vulgar—, tanto más patente se hace la «funcionalización» de este Dios: «Dios es el *concepto* que suple las deficiencias de la teoría. Es la explicación de lo inexplicable, que nada explica, porque quiere explicar indiscriminadamente todo» (L. Feuerbach). Al reducirse «Dios» a un mero nombre, al que se recurre para una fundamentación absoluta, al convertirse al fin en un «tapaagujeros» superfluo, en una hipótesis negable, es explicable que aun cuando ya no se hable más de él mismo, se conserve su puesto y siga en pie su valor. En el ordenado sistema de la descripción de la realidad se guarda su lugar vacío, aun cuando «Dios» ya no lo ocupe. «El trono de Dios está vacío», pero su valor y significado, sus propiedades de «todopoderoso», de «absoluto», de último fin, etc., no están vacantes. Aun pensando

[4] Cf. sobre esto (a pesar de algunas reservas en los detalles) W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* ([2]1959); H. Rombach, *Substanz System Struktur* I-II (Friburgo 1965-1966).

de una manera estrictamente antiplatónica, tal puesto vacío no está libre sin más: el «sensismo» de Feuerbach, la «sociedad sin clases» de Marx, el «eterno retorno de lo idéntico» de Nietzsche llevan los rasgos del absoluto. De ahí que se haya tenido mucho cuidado de propagar con fines apologéticos la tesis de una «sustitución de la religión» o cosa semejante. Con ello se hace patente, más bien, el hecho de que en todos los sistemas, metafísicos y antimetafísicos, se echa de ver un encubierto plan de construcción que parece no poder liberarse de este «Dios», ni siquiera cuando ya no se habla de él como del Dios «divino».

Consiguientemente, de nada sirve este dato para la fe y la teología, ya que, según se desprende del desarrollo histórico de la idea de Dios en la Edad Moderna, la determinación metafísica de Dios está de tal manera descoyuntada, que la fe debe preguntarse si no tendría que rechazar de principio como «blasfemia» semejante estiramiento funcional de Dios [5]. Sólo desde esta perspectiva se comprende la pregunta fundamental de M. Heidegger: «¿Cómo viene Dios a parar en la filosofía?».

También aquí cabe preguntarse si la raíz de ese proceso de funcionalización no está profundamente arraigada en la historia del pensamiento occidental y quizá sólo necesita de un largo tiempo de crecimiento hasta que se evidencian sus lados oscuros. Max Müller [6] ha tratado a su modo de resolver este problema, preguntándose lo que para la metafísica clásica era el todo, del que todo ente recibe los límites, el perfil y la forma *(eidos)*. ¿Qué es propiamente este todo? No es

[5] Es evidente, por supuesto, que la comprensión de Dios no pudo tomar un rumbo semejante en la historia sin una cierta corresponsabilidad de la teología, de la que también ésta tiene que rendir cuentas.

[6] *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (Heidelberg [3]1964) 118-139.

ningún ente, aunque es el fondo y trasfondo de todo. Para la metafísica clásica este todo sólo existe en el marco o medio de la «luz», que es la que como mediadora lo hace presente. La necesidad de esta luz está fuera de toda duda. «Pero ella (la metafísica clásica) no se pregunta qué es esta luz del ser ni tampoco cómo el hombre llega a ella o cómo ella llega al hombre. El ser como luz es percibido *en aquello* que el ser es. La pregunta por el ser del ser o el sentido del ser no se plantea en la metafísica clásica» [7]. La metafísica no ha vuelto a rastrear expresamente esta pregunta: ¿qué es la luz? ¿De dónde viene la luz? Dios era considerado como la «fuente» de la luz. Pero ¿qué relación existía entre una y otra? Dios tiene la función de facilitar la luz. No es de extrañar, pues, que se acusase la potencia del ser y se subrayase su fuerza eminente y originaria. Pero tampoco puede silenciarse el hecho de que el ser como tal está aquí considerado únicamente en su función de hacer aparecer la esencia. *«Para que el ente sea liberado de toda función se funcionalizan totalmente la esencia, el ser y Dios.* Por ser una ontología, la metafísica clásica desfuncionaliza el ente mediante una funcionalización absoluta de la esencia, del ser y de Dios. Ella pregunta, primaria y concretamente, por el ente en cuanto ente. Esta es su grandeza. Pero ella no puede dilucidar la cuestión de la esencia de la esencia, del ser del ser, de la divinidad de Dios. Esta es su limitación» [8]. Este rasgo fundamental, al principio encubierto en la misma esencia de la metafísica, sale plenamente a la luz a lo largo de su historia.

A semejante interpretación se le podrán reprochar muchos pequeños detalles, pero su consecuencia me parece incontestable: hoy día no se puede ni filosófica ni teológicamente hablar ya del Dios de la revelación cristiana como si no hubiera existido la susodicha funcionalización de «Dios» y de ella no se hubieran originado profundas ambigüedades que afectan a toda explicación físico-teísta de Dios.

[7] *Ibid.*, 124s.
[8] *Ibid.*, 125.

3. *Concepto de Dios y ontología de la naturaleza*

Otra circunstancia que hace más aguda la crisis de la imagen dogmática de Dios es la revisión hecha de los conceptos utilizados para explicar el origen del ente material. Esta construcción, por estar basada en una concepción de la realidad como pirámide escalonada ontológicamente, ha sido la causa de que los conceptos y esquemas mentales aplicados hayan tenido la impronta de un modelo del orden objetivo. Con ello no quiere decirse que «Dios» haya sido cosificado ni tampoco se afirma que Dios se presente como cosificante. Todo el interés del pensamiento se cifra, más bien, en poder conocer a Dios en toda su singularidad, que es superior a la del mundo, y en su propia dimensión, para después expresarlo en conceptos. No obstante, es innegable que la estructura fundamental de los términos empleados (por ejemplo, *substantia, subsistentia, proprietas,* etc.) ha sido elaborada tomando primariamente como base o como contrapunto la forma o configuración del ente *material*. El ente de la naturaleza es el modelo fundamental, con cuya extrapolación en los conceptos de ser, esencia, acto, movimiento, sustancia, causa, fin, etc., ha sido pensado Dios como la «esencia suprema», como «causa», como *«substantia* infinita», etc. El pensamiento cristiano, utilizando como correctivo las intimaciones de la Escritura, ha salvado sin duda la «personalidad» del «motor inmóvil» y la absoluta libertad de la «suprema esencia».

Para nosotros, hoy, se ha vuelto radicalmente cuestionable la extrapolación lineal de tales conceptos, obtenidos preferentemente de la naturaleza no humana. Es claro que una ontología de tal manera orientada no era una ontología general en sentido estricto, sino que, al entender el sentido primario del ser como un «estar a la mano» y como una «existencia», no dejaba, en el fondo, de ser de hecho una ontología regional. Por el contrario, a partir de los ataques de Kant a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios (que son en parte acertados, aun cuando Kant mismo parece no haber entendido tales pruebas en su sentido originario) y a partir del descubrimiento del significado fundamental del ente personal, el pensamiento ético y práctico brinda un nuevo punto de arranque, más adecuado sin duda, para elaborar una idea filosófica satisfactoria de Dios [9]. El problema de Dios en la filosofía y teología escolástica reciente está, probablemente, demasiado subordinado a una sistemática marcada por intenciones gnoseológico-metafísicas. La razón ético-práctica está indebidamente postergada ante la esfera teórica. Quizá entre razón teórica y razón práctica se da una correlatividad que a la hora de entender el «absoluto» es de extraordinaria significación. Esta empresa, sin embargo, sólo puede tener éxito si el problema de la teoría y la praxis va más allá de los *slogans* globales y frases programáticas de la discusión corriente y, recurriendo a Kant e incluso a Blondel, vuelve a poner de relieve el momento ético que en él mismo se implica [10]. No es menester desarrollar aquí expresamente la íntima correlación que existe entre la aporía que acabamos de

[9] Cf. sobre esto H. Krings, *Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken:* «Philosophisches Jahrbuch» 77 (1970) 225-237.

[10] Cf. para esto U. Hommes, *Transzendenz und Personalität. Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel* (Francfort del Maine 1972); R. Bubner, *Theorie und Praxis - eine nachhegelsche Abstraktion* (Francfort del Maine 1971).

apuntar y las dos anteriormente declaradas (historia y trascendencia; funcionalización de la idea de Dios). En su lugar vamos a cerrar estas reflexiones con una advertencia respecto al método.

4. *Para enjuiciar la idea de Dios en la metafísica clásica*

Una crítica global de la metafísica no es provechosa sencillamente porque no es exacta. La grandeza de la metafísica consiste precisamente en luchar sin cesar —al menos en sus grandes representantes— con sus propias sombras y en pensar incesantemente en contra de sí misma, haciendo autocrítica. Piénsese, por ejemplo, en la gran «*theologia* negativa», en las autocorrecciones en orden a la relación entre trascendencia e inmanencia, en el hablar de Dios de los grandes místicos y de Nicolás de Cusa. Pero, por otra parte, también es evidente que esta hermenéutica, tan importante a la hora de hablar de Dios, no ha tenido precisamente mucho acceso en la teología y la filosofía.

Incluso los logros intelectuales de la patrística, aquellos que marcaron una época y a través de los cuales fue posible la transmisión y recepción del pensamiento helénico en el campo de la fe, son hoy día desestimados y menospreciada su intrínseca fuerza explosiva. Considérese, por ejemplo, la total inversión del concepto de *apeiron,* que llevó a cabo san Gregorio de Nisa y que ocasionó un profundo cambio de orientación de la metafísica clásica [11]; las decisiones del Concilio de Nicea, que marcaron la crisis de la concepción griega del ser [12]; la localización ontológica del mal; la

[11] Cf. sobre esto E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (Gotinga 1966) 202.

[12] Véase para esto F. Ricken, *Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus,* en *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Friburgo 1970) 74-99 (bibl.).

clarificación del concepto de creación y la importancia que tuvo en orden a la idea de Dios *(creatio ex nihilo sui et subiecti)*, la superación del concepto esencialista del ser a través de la idea del *actus essendi* de santo Tomás de Aquino, etc. Habrá que comenzar por reconocer la potencia creadora de estas transformaciones y revisiones críticas; sólo después podrá apreciarse en toda su extensión lo que el pensamiento cristiano ha logrado esclarecer de la idea de Dios.

Por razones metodológicas, nos parece de suma importancia la consideración que ahora vamos a hacer, y que atajará cualquier crítica superficial de la «metafísica»: El pensamiento patrístico señaló sin duda un considerable cambio en la antigua idea de Dios. Como W. Pannenberg [13], a modo de ejemplo, ha demostrado con los padres primitivos (apologetas), se trata de correcciones mucho más definitivas de lo que quiere dar a entender la hipótesis corriente de la helenización. Ya en el tiempo siguiente se advierte, sin embargo, que a pesar de estos cambios hay en las interpretaciones de la tradición algunas tendencias particulares, cuya eficiencia persiste solapadamente a través de todas las variaciones críticas. Esto es válido concretamente para todos los elementos referentes a la relación entre la imagen de Dios en la Biblia y el dogma. Mientras que el pensamiento teológico primitivo estuvo animado y sustentado por una fe viva, los elementos recibidos no constituyen con su estructura específicamente distinta más que un peligro relativo. La referencia al mundo, de la que nacen, queda neutralizada radicalmente por la fe bíblica. Pero en el momento en que estas estructuras mentales y conceptos recibidos se apartan más claramente de la fe, en el momento en que deja de ser

[13] *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, en *Grundfragen systematischer Theologie* (Gotinga 1967) 296-346.

evidente la igualdad entre experiencia de fe e interpretación teológica, sale a la luz cuán poderosas y eficaces siguen siendo esas estructuras básicas que repetidamente habían sido derrumbadas. Una clara muestra de ello la tenemos en el concepto de la personalidad de Dios y en la pugna que este concepto mantiene con el de causa primitiva apersonal de la antigua idea de Dios.

Solamente aquel que sepa tener presente, hasta en sus más concretos detalles, el proceso crítico de recepción y transformación (cf. a modo de ejemplo la postura de san Gregorio de Nisa y san Agustín frente al neoplatonismo) podrá mantener vivas esas perspectivas creadoras que tal proceso ha traído hasta nosotros. Las diferencias pueden parecer en su mayoría sutilísimas e insignificantes, pero separan mundos enteros. Sólo que el fino instrumental hermenéutico que puede apreciar estas diferencias y descubrir su verdadera y concreta significación está en su mayor parte todavía por inventar.

IV

Mas ahora, ¿dónde se encuentran en la Biblia los puntos de arranque de esa corrección de los incesantes «bamboleos» y profundas confusiones de la idea clásica de Dios? El primer paso ha de ser consultar al especialista del Antiguo Testamento. Si hago aquí ahora hincapié en algunos de estos puntos de vista es solamente para completar la perspectiva; después volveré a tomar el hilo [14]. Un punto de vista decisivo en orden a la ex-

[14] Para esto me fueron especialmente útiles los trabajos siguientes: H. W. Wolff, *Jahwe und die Götter in der atl. Prophetie:* «Evang. Theol.» 29 (1969) 397-416; H. D. Preuss, *Verspottung fremder religionen im Alten Testament* (Stuttgart 1971); N. Lohfink, *Gott und Götter im Alten Testament:*

periencia de Dios en la Biblia advierto yo en la enorme fuerza de imposición y en la sin igual actividad de Dios en la historia. Dios es, en sentido estricto, el Dios de la historia y de la libertad.

La experiencia de Dios se ajusta, en primer lugar, a distintos lugares, tiempos y acontecimientos. Con lo cual «Dios» no es una magnitud fija, previamente dada, ni una realidad sustancial sobrenatural, sino que el nombre de esta fuerza peculiar, que guía a cada hombre y a todo el pueblo, ha de ser en cada caso de nuevo descubierto y deletreado. Lo que de tantos acontecimientos hace *una* historia ante la presencia de esa fuerza extraña es justamente el reconocimiento del Dios siempre igual y siempre distinto. «Otra vez es él», se dice en cada acontecimiento. Semejante experiencia muestra su credibilidad precisamente en el hecho de que puede interpretar los acontecimientos. A esta credibilidad se le llama en la Escritura «verdad». Pero la seguridad de la verdad de la historia no proviene de la permanente e inmediata identidad de las necesidades y proyecciones humanas. El nombre de Dios no ejerce su función hasta que se descubre lo descaminado de las interpretaciones humanas, en contra muchas veces de los impulsos y opiniones de los hombres implicados en el caso, y se hace necesario tantear otro camino no recorrido hasta ahora. El nombre obliga a una interpretación que excluye toda aberración. Esta función crítica se hace patente hasta en el pensamiento profético, en que el israelita se atreve, hablando contra sí mismo, a decir que el juicio del Señor comienza con la casa

«Theol. Akademie» VI (Francfort del Maine 1969) 50-71; W. H. Schmidt, *Das erste Gebot* (Munich 1970) y *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses* (Neukirchen 1968); E. Zenger, *Jahwe und die Götter. Die Frühgeschichte der Religion Israels als theologische Wertung nichtisraelitischer Religionen:* «Theologie und Philosophie» 43 (1968) 338-359.

de Israel. Y se pueden aducir otros ejemplos particulares más explícitos: la repulsa del sacrificio de los niños, que es vivido hasta sus últimos límites en el caso de Abrahán e Isaac; el ejemplo de las fuerzas de la naturaleza y la corriente de fuego volcánica, que entre los pueblos circundantes a Israel son identificadas con divinidades.

La palabra «Dios» tiene, por tanto, su propia historia. Nosotros decimos a la ligera que «Dios» es todo. Pero en esta afirmación reside justamente todo el problema, pues, ¿quién precede al todo de la realidad? Israel debe descubrir paso a paso que con este Dios es necesario hacer experiencias siempre nuevas. Mientras se mantuvo vivo el recuerdo de las grandes maravillas del éxodo y no apremiaron los nuevos problemas de otras culturas y pueblos extraños, fueron suficientes los viejos hombres. La situación, sin embargo, cambió, por ejemplo con la entrada en Canaán. La fe en Yahvé hubo de ser formulada de nuevo si quería dar respuesta a los nuevos problemas. Yahvé se topa ahí con la competencia de otras divinidades y adquiere —aunque no sin transmutaciones— rasgos de los dioses autóctonos. La postura frente a él ya no es, como al principio, el reconocido estremecimiento ante un salvador poderoso, sino el conocimiento confiado de su protección permanente. En la larga polémica con las divinidades extrañas se muestra Yahvé como Señor en unos campos que hasta ahora no habían sido experimentados tan sometidos a su dominio directo: por ejemplo, la vida social, la fecundidad de la tierra cultivada, etc. Lo que comúnmente llamamos «sincretismo» no es más que el proceso, perfectamente caracterizado, de identificación y diferenciación entre Yahvé y las otras divinidades. La imagen de Dios como la del salvador que viene en auxilio de los suyos, que configura la primitiva experiencia fundamental, ha diferenciado y desarrollado su contenido en el curso de la historia debido a su con-

frontación con el mundo circundante. La particularidad y originalidad de este Dios consiste en que ha salido victorioso de este proceso de pugna continua con elementos «extraños». Todas las demás religiones han desaparecido en su mayor parte como fuerzas vitales concretas, mientras que este Dios, el único, se mantiene, mostrando su superioridad (superioridad que no se debe reducir tanto al contenido que implica) justamente en el hecho de sobreponerse siempre a todo nuevo momento. La fuerza de este Dios se prueba por el hecho de poder mantener su señorío sobre todos los ámbitos vitales nuevos que se abren al hombre y dar respuesta convincente a los problemas que con ello se suscitan.

El desarrollo y enriquecimiento que se advierte en el entendimiento del nombre de Dios no debe ser interpretado en el sentido de diferenciaciones de concepto aisladas; se presenta más bien como un proceso histórico, que también ha de decidir sobre el futuro de este mismo nombre de Dios. El que Yahvé pueda arrancar a su pueblo de la corrupción y de la nada le da a éste historia, futuro, confianza y vida. Asimismo, este poder sobre la historia aclara y cataliza la misma «esencia» de Dios. Unicamente como Dios que viene conserva Dios su divinidad. En este contexto habría aún que mostrar cómo el campo del dominio de Dios se agranda sin cesar, hasta alcanzar con los grandes profetas horizontes universales, y puede plantear en un momento, recurriendo atrevidamente al comienzo de la salvación que el propio pueblo experimentó, la pregunta absoluta del origen del mundo y del hombre. Por lo demás, el acercamiento de Dios en el presente no es válido sólo para el momento aislado, sino que la «elección» sigue siendo o se convierte en una promesa que descubre un contenido de salvación siempre sorprendente y sobreabundante. La divinidad de Dios se revela en la historia, y sólo en la historia y a

través de la historia se hace visible en toda su «perfección» y «plenitud».

Importante es la variabilidad de las situaciones, pero más todavía lo es la exigencia de exclusividad de la fe frente a Yahvé: degradando a los demás dioses, él se muestra como el uno y único señor. Su no identidad con los poderes mundanos y su independencia de ellos, así como también su no identidad con los hombres o determinados grupos de hombres, demuestra que él es el libre fundamento de todo acontecimiento. En esta actividad selectiva radica una experiencia fundamental de la libertad de Dios: Dios es un «abrirse» que por nada se condiciona ni pone límites. Dios es entendido como quien se abre a sí mismo libremente y a quien ha de corresponder la obediente disposición y la libre respuesta del hombre.

Estas referencias deben ser suficientes para mostrar cómo la imagen bíblica de Dios ayuda a entender la «esencia» de Dios, primariamente, desde la experiencia de su poder sobre la historia y de su abismal libertad. La misma Escritura, sin embargo, nos hace algunas advertencias críticas: la relación de compañerismo entre Dios y el hombre puede ser entendida no únicamente como una relación yo-tú, con lo que quizá «Dios» ya no sería el absoluto. Pero, en general, parece claro que los rasgos esenciales mencionados de la esencia de Dios pueden ser verificados mejor por el pensamiento actual, porque ellos mismos se presentan hoy de manera similar en la realización formalmente incondicionada de la libertad del hombre finito: «Dios» es la idea del contenido que cumple la libertad trascendental, como ha expuesto últimamente H. Krings [15]. Si nosotros hoy, por muchas razones, nos vemos obligados a pensar un nuevo concepto de Dios, en que pasen a un segundo término las expresiones usuales y los pre-

[15] *Op. cit.* (cf. nota 9), 230-237.

dicados familiares de «suma esencia», «causa primera», etc., ello sólo ocurre por analogía de las experiencias actuales con las de la historia de la revelación veterotestamentaria. Casi no es necesario decir que en este caso no se trata ni puede tratarse exclusivamente de una repetición biblicista de lugares de la Escritura.

V

En el tercer apartado se discutió el confusionismo existente en torno al concepto clásico de Dios. Después de haber sido expuesta la primacía de la concepción bíblica de Dios, al menos en sus líneas generales (para más detalles, véase el trabajo del profesor Deissler), hemos de preguntarnos otra vez por el significado que el concepto del Dios de la dogmática eclesiástica tiene hoy dentro de los intentos de una formulación nueva. Para ello echaremos una mirada a la doctrina tradicional de Dios, teniendo en cuenta sobre todo los momentos decisivos en la historia de la idea de Dios, que se han alcanzado a través de una larga experiencia de pensamiento y de fe y que no podrían ser desatendidos impunemente. La misma palabra «Dios» no puede ser hoy trastrocada arbitrariamente en cuanto a su significado. En primer lugar se requiere tener la honradez mínima de escuchar el sentido idiomático que la palabra «Dios» tiene en el empleo usual de los hombres. Pero la tarea que para ello se requiere no ha de pretender analizar todas las afirmaciones de la teoría clásica sobre Dios, aunque sólo sean las más importantes respecto a las actuales circunstancias. No se puede tomar semejante «idea» de Dios como punto de arranque fijo e inamovible [16]. Tampoco vamos a hablar de la

[16] Hemos empleado en este trabajo el concepto «idea de Dios» por razones heurísticas, si bien es verdad que de analizarlo más profundamente nos habría de parecer insatisfactorio.

experiencia de Dios hoy, sino a poner de manifiesto algunos presupuestos conceptuales concretos que ya se dan también en el uso tradicional de la palabra «Dios». Con ello se quiere asimismo decir que las perspectivas que vamos a considerar no son apropiadas de por sí, con su redacción actual, para expresar esa nueva formulación del concepto de Dios. Por lo pronto no son más que una especie de metalenguaje del que no se puede prescindir y, a lo sumo, las etapas que preparan la consecución de algo más importante.

Dilucidando primero los elementos conceptuales aislados que la doctrina eclesiástica y la dogmática brindan para la elaboración de un concepto previo de Dios, se contesta a la vez a la pregunta de si la doctrina clásica de Dios debe o no debe ser completamente eliminada en razón de su «teísmo» o de su «metafísica». Por una parte sería necesario analizar los conceptos que en ella se emplean (este análisis no se ha llevado a cabo seriamente), pero siempre resultaría infructuoso. De ahí que sea más ventajoso solventar estos problemas (incluido también el apartado III) indirectamente, explicando qué relación guardan con la idea de Dios esos momentos materiales concretos que hemos mencionado. Para ello me voy a reducir a resumir algunos resultados, sin entrar en todos los pequeños detalles.

1. *El uso de la palabra «Dios» no tiene pleno sentido lingüístico más que en estrecha dependencia con el sentido de la realidad total*

El problema de Dios se puede plantear con ocasión de acontecimientos particulares; no es necesario que lleve siempre consigo los agudos interrogantes del principio y el fin del mundo. Esta afirmación es válida al menos para las etapas iniciales de la experiencia de Dios. Hoy, sin embargo, el problema de Dios, a la

vista de la estructura antropológica del pensamiento teológico, se ha concretado preferentemente en la cuestión del sentido *del hombre*. En principio nada hay que objetar a esto, ya que el hombre es considerado en su totalidad, en *todas* sus dimensiones y conexiones. Con ello se quiere indicar que la palabra «Dios» no debe limitarse al término hacia el que se dirige *mi* impulso espiritual o, lo que es lo mismo, que Dios no es sólo un momento de mi autocomprensión. Dios también es, por supuesto, la transformación y mudanza de mi entendimiento, pero ¿se reduce toda su realidad (y posibilidad) a este simple «ser en»? Una interpretación exclusivamente antropológica del concepto de sentido (prescindiendo de la estructura insuficiente que tiene en sí mismo: mundanidad, intersubjetividad, universalidad) es incapaz de expresar el contenido de la idea de Dios. Subjetivaciones individuales y colectivas de la idea de Dios son irreconciliables con el concepto del absoluto o, dicho en términos bíblicos, con el concepto del real señorío de Dios sobre el mundo. Si semejante concepto de sentido, que es el que nos ha de poner en el camino de la experiencia de Dios, se cierra a una posible ampliación de esa misma experiencia, impide entonces que «Dios» venga a su encuentro, con todo su significado. La Escritura ve siempre una interdependencia entre hombre, mundo y Dios. Cuando Dios se halla en el contexto, también allí entra a formar parte de la cuestión, de un modo radical, el problema del sentido, y con ello, también de alguna forma, la realidad en su totalidad. «Dios», empero, no es identificado, ni siquiera comparado, con lo existente. Ni con ello tampoco se vuelve a caer en el pensamiento cosmoteológico, que intenta entender a Dios conforme al modo de ser del mundo visible, haciendo así un encubrimiento «cosmológico» de su personalidad y libertad. «Dios» apunta a la existencia del hombre y a través del hombre al mundo: a mi alrededor, cuando me

angustia la culpa, nadie me da una respuesta satisfactoria; ninguna promesa, aunque sea de muy grandes riquezas, es capaz de tranquilizar mi conciencia tras un acto malo. Si el problema de Dios se plantea correctamente, es la misma realidad del mundo quien nos impulsa a buscarle, aunque sea a modo de respuesta negativa. El mundo, en efecto, responde que él no es Dios. La razón esencial que el hombre busca con su actitud de apertura interrogativa es diferente, sin duda, de aquello que directamente encuentra, pero siempre interroga a lo que encuentra, por si en ello o de ello pudiera darse una respuesta. Si la respuesta le viene de otra parte, el hombre que la escucha y la recibe no deja de ser corresponsable de esa misma realidad total que le ha sido descubierta y encomendada. En este sentido, todas las afirmaciones sobre Dios dicen algo también sobre la relación constitutiva y el significado de la palabra «Dios» *para el mundo*. Una concepción de Dios sin estas consecuencias respecto al conocimiento y salvación del mismo mundo se malentiende a sí misma. Será menester hacer una ampliación de este punto de vista en otro contexto.

2. *La palabra «Dios» requiere y asegura la unidad última e inamovible de sentido y ser, aspiración y «potencia»*

Un elemento trascendental en el problema de Dios es insoslayable; de lo contrario nunca se alcanzará la dimensión de la realidad de Dios. Y viceversa, si la idea del sentido se condensa exclusivamente en el momento existencial-trascendental, no basta para resolver el problema de Dios. A este respecto quiero hacer referencia a algunos pensamientos que R. Spaemann [17] ha

[17] *Gesichtspunkte der Philosophie*, en *Wer ist das eigentlich - Gott* (edit. por H. J. Schultz [Munich 1969]) 56-65, y *Die*

desarrollado repetidas veces en un contexto semejante. Es imprescindible entender a «Dios» como exigencia moral y reivindicación de sentido, pues de lo contrario la palabra «Dios» quedaría aprisionada en el contexto de lo simplemente existente: su realidad se identificaría con la realidad de lo constatable; sería un mero ejemplar más de lo que de todos modos existe. Pero «Dios», de hecho, implica un sentido que no viene dado con los simples hechos. No se puede concebir el sentido partiendo de la facticidad desnuda.

Esta es la razón por la que hoy todos los acercamientos o «sustitutivos» de la palabra «Dios» son, en lo esencial, exigencias morales frente a la realidad existencial: «paz», «libertad», «projimidad» (amor al prójimo), «futuro», «amor», «justicia». Pero justamente cuando «Dios» no sirve de corroboración de tales hechos incuestionables es cuando se pregunta qué significa «Dios». ¿No es esta palabra más que un signo que alienta nuestras esperanzas? ¿Se queda estancada dentro de la protesta, apuntando a algo que no existe o todavía no existe o quizá nunca existirá? ¿Es éste el sentido de la palabra «Dios»? Quizá la fuerza de este sentido moral no se redujese a otra cosa que a querer querer y al final, quizá, a algo inútil y absurdo. No podemos en este momento pararnos a explicar por qué no se deben despreciar las interpretaciones de esta especie. No obstante, sí debemos preguntarnos si con ellas se toca o no el punto central del sentido primigenio de la palabra «Dios». ¿Qué significa «Dios» sin una relación eficiente con la «naturaleza» y con la realidad humana, que tan inhumana, injusta y desapaciblemente ha sido tratada, sin perspectiva de futuro? Si se piensa a Dios sin mediación ni relación *frente a* la realidad del mundo, ¿no es Dios entonces radicalmente

Frage nach der Bedeutung des Wortes «Gott»: «Internationale Katholische Zeitschrift Communio» 1 (1972) 54-72.

impotente? La fuerza de este sentido moral no sería más que un postulado y una apetencia.

R. Spaemann ha llamado la atención sobre las lamentaciones veterotestamentarias [18], en las cuales se espera exclusivamente de Dios la unidad última de ser y sentido, o mejor todavía: de bondad (ser bueno) y poder. Si «Dios» no significa simultáneamente un poder en lo fáctico, se desvanece. La implicación ontológica del intento de entender a Dios primariamente como una exigencia de sentido moral queda en suspenso si a Dios, en el mismo plano, no le corresponde la potencia efectiva en orden a la salvación. Sólo se pueden elevar quejas a un Dios al que se puede llamar en auxilio.

En este contexto salen a la luz los elementos inalienables de la divinidad de Dios. Y ahora podemos seguir formulando las preguntas que confinan con este tema. ¿Existe un Dios que nada tiene que ver con nuestro principio y nuestro presente, aunque tenga que ver mucho —*todo*— con la apertura de futuro y el sentido de la vida humana? Sea cual fuere el compromiso moral, Dios implica en cada caso una conexión creadora con la realidad total del hombre y del mundo. ¿Puede significar algo un «Dios» que nada tiene que hacer con la facticidad del mundo? ¿Por qué se habla tanto del futuro y de lo escatológico y tan poco de la creación y del principio? Es difícil precisar dónde se halla el punto de confluencia de este elemento de la facticidad y de la correspondiente determinación del sentido moral (respecto a «Dios»), pero no cabe duda que gracias a ello pueden al menos pasar a primer plano los problemas de la creación y de la salvación a través de

[18] Cf. detalles más explícitos sobre esto en C. Westermann, *Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament,* en *Forschung am Alten Testament* (Munich 1964) 266-305; E. Gerstenberger, *Der klagende Mensch,* en *Probleme biblischer Theologie.* (Homenaje a Gerhard von Rad en el 70 aniversario de su nacimiento; edit. por H. W. Wolff [Munich 1971]) 64-72.

este Dios. Dado que la clásica *theologia naturalis* ha dado de ordinario al problema de Dios una respuesta «cosmológica», emprenderíamos hoy un camino equivocado si en aras de una mejor inteligencia de la libertad abismal de Dios no tuviéramos en cuenta al hablar de él el mundo de los «hechos» y de la «naturaleza». Casi huelga decir a este respecto que sería de todo punto necesario elaborar un nuevo concepto de «realidad» y «facticidad» que aún no tenemos. Por otra parte, también deberían ser interpretadas de una manera nueva, desde esta perspectiva, las declaraciones del Vaticano I sobre la posibilidad del conocimiento de Dios.

3. *Sólo puede entenderse la trascendencia y el futuro de Dios reconociendo a la vez su presencia y cercanía en el mundo*

Que la realidad de Dios es diferente de las fuerzas de la naturaleza y las instituciones sociales es cosa que forma parte de la experiencia fundamental, pues de lo contrario no sería Dios el origen de la libertad, que nos llama de la coartación a la existencia. El elemento del poder supratemporal, que no está sujeto a nada, y a todo, sin embargo, ata, queda a salvo en nuestro concepto de trascendencia, concepto que implica a la vez una superación de los aspectos nacionales y particulares de la idea de Dios.

Un Dios que sólo fuese del más allá no sería Dios, pues no tendría poder sobre el mundo. La teología eclesiástica tamiza siempre las tentadoras afirmaciones de trascendencia de la antigua filosofía a través de proporcionadas afirmaciones de inmanencia: Dios abarca y sobrepasa todo; no obstante, está muy dentro de nosotros, como nuestra máxima intimidad. En cristiano, la trascendencia se refleja también en el modo como la indisponibilidad, libertad y poder sobre la historia

de la imagen bíblica de Dios llega a configurar el concepto pleno de «personalidad» (en contra de una «unidad» de Dios apersonal, irrefleja, indiferente y referida exclusivamente a sí misma). Precisamente, el elemento de lo personal salvaguarda la cercanía, la accesibilidad y la posibilidad de llamarle. Un Dios exclusivamente ultraterrenal sería una duplicación imponente de la imagen del hombre. La presencia de lo incondicionado se manifiesta en lo condicionado. «Dios está más allá en el centro de nuestra vida», dice D. Bonhoeffer, conectando con las formulaciones clásicas.

La trascendencia de Dios no tiene sentido sino con la simultánea aceptación de su inmanencia, y la «inmanencia» de Dios no puede pensarse adecuadamente sino en relación con su trascendencia. Grandemente significativo es a este respecto el pensamiento de Nicolás de Cusa: «Creare enim tuum est esse tuum. Nec est aliud creare pariter et creari quam esse tuum omnibus communicare, ut sis omnia in omnibus et ab omnibus tamen maneas absolutus» *(De visione Dei,* c. 9). O dicho con palabras de hoy: «La experiencia cristiana de Dios no es captada plenamente sino por aquel que comprende que la aquendidad de Dios no es otra cosa que su acercamiento al mundo, su presencia en el mundo merced a la fuerza del amor, el más acá de su trascendencia, el comienzo del futuro de Dios [19].

[19] W. Pannenberg, *Wie kann heute glaubwürdig von Gott geredet werden?*, en *Gottesfrage heute. Vorträge und Bibelarbeit in der Arbeitsgruppe Gottesfrage des 14. Deutschen Evangelischen Kirchentags Stuttgart 1969* (Stuttgart 1969) 51-64, aquí 63.

4. *El «Dios» de la dogmática eclesiástica destruye, a través de la posibilidad y realidad de la «relación» hacia..., y a través de su entidad personal, el concepto del absoluto en el sentido tradicional*

La metafísica ha desarrollado conceptualmente el pensamiento de la trascendencia de Dios de muchas maneras. Con motivo del lugar del Ex 3,14 («Yo soy el 'yo seré'»), por ejemplo, ha profundizado en la comprensión del ser. Dentro del concepto de persona ha pensado a Dios todavía más radicalmente como el origen o fuente de la libertad. Un análisis más atento de la génesis histórica del concepto de persona, en efecto, pone de manifiesto que «persona» no es en manera alguna la transposición antropomórfica de caracteres del hombre al ser de Dios, sino que el proceso sigue más bien el camino inverso: la vida de Dios y su acercamiento hacia el hombre, la experiencia del «querer» y el amor divinos, la semejanza divina en el hombre y el pensamiento de la elección han precedido, y asimismo salvaguardado, a la experiencia humana de la personalidad. En la palabra «persona» está implicada una reivindicación nacida de una experiencia concreta, así como también la indisponibilidad e impenetrabilidad del mismo que aquí está en juego (cf. también el apartado IV).

Además de esto hay otra manera de entender a Dios, que se ha de contar entre las condiciones de posibilidad de la experiencia de la «personalidad» de Dios y que aquí va a ser presentada esquemáticamente, contraponiéndola al pensamiento antiguo:

a) El Dios de la antigüedad es bienaventurado en relación exclusiva consigo mismo; como «pensamiento del pensamiento» es él para sí mismo un pensamiento intuitivo. Que Dios pueda en absoluto crear por sí mismo una «relación» hacia otro distinto de él es lo más nuevo y original del pensamiento cristiano de Dios.

Ya no se trata solamente del total aislamiento de aquel que sólo se necesita a sí mismo y está en sí mismo. El hecho de que Dios establezca una «relación» hacia... supone un formidable cambio de rumbo en el contenido esencial de la idea de Dios, cambio que quizá hasta hoy no ha sido suficientemente desarrollado ni llevado a término por la teología.

b) Que Dios no es sólo una autarquía autosuficiente se echa de ver en esta circunstancia: Dios es una fuerza creadora que produce y ama otras cosas. El Dios antiguo está determinado preferentemente por la dimensión del pensamiento. La posibilidad y la realidad de la «relación» hacia... culmina y se realiza en la autocomunicación de su amor. Al término de esta transformación está la palabra de la Escritura: «Dios es amor» (1 Jn 4,8); ya no está en primer plano la antigua experiencia: el amor es una especie de divinidad.

Queda, pues, fuera de toda duda la necesidad imperiosa de reflexionar profundamente sobre tales afirmaciones de la personalidad de Dios (cf. la importancia de la polémica sobre el ateísmo en el siglo XIX). La entidad personal de Dios ha perdido en evidencia y precisión.

Dios tiene un nombre. Quizá deberíamos atender más al nombre de Dios que a su concepto. El nombre que me es entregado es susceptible de invocación. Nada sino el nombre hace entrar a alguien en el campo de lo asequible y nominable. Este estilo de presencia crea además otra clase de «objetividad» y «realidad» que en nada se parece a la que de ordinario presentan las tentativas habituales. Este tema, sin embargo, necesitaría de una ampliación que no nos está permitida en el marco de este trabajo.

VI

Seguramente deberían citarse más elementos. Habría que hacer, por ejemplo, un nuevo planteamiento del problema del «modo de ser» y de la «realidad» de Dios. Además de esto, también habría que exponer la importancia de la problemática de la teodicea respecto al pensamiento de hoy acerca de Dios. No obstante, creo que los elementos mencionados constituyen los momentos más decisivos de la idea de Dios en sentido cristiano. En este contexto hemos visto claramente el resultado de los múltiples encuentros entre fe cristiana y pensamiento filosófico. Las notas bíblicas fundamentales han sido sin duda encubiertas y oscurecidas, no han tenido tanta efectividad como los elementos metafísicos, fueron simples impactos desde fuera, que, si bien han modificado poderosamente la figura de Dios, no han llegado quizá a abrirse paso de una manera radical. Otras muchas cosas parecen también tener necesidad de revisión: por ejemplo, la doctrina de las «propiedades», de los «modos de revelación», etcétera. Cada título y cada atributo debería ser analizado minuciosamente teniendo en cuenta su origen y sus vicisitudes. Al principio, una parte de los títulos y predicados propios estaban hasta cierto punto condicionados históricamente (cf. el motivo del Pantocrátor), mas poco a poco se fueron sometiendo a un proceso acelerado de metafisización.

Cómo se relacionan entre sí estos momentos particulares de la idea de Dios y si en absoluto están sometidos a cierta variabilidad histórica a modo de subordinación, es cosa que no podemos analizar aquí minuciosamente. Es de suponer que la respuesta fuese afirmativa. En este sentido se dan algo así como «metamorfosis de Dios». Los supuestos y estructuras de la experiencia de Dios *hoy* serán declarados en los dos

trabajos que cierran este simposio. Como mirada retrospectiva a lo explicado hasta aquí y como puente de paso a las tareas de la predicación en nuestra situación actual, podemos citar extensamente las palabras de Martin Buber en la conversación reseñada en su libro *Gottesfinsternis* (1953) sobre la palabra «Dios» [20]:

«Sí..., ella es la más sobrecargada de las palabras humanas. Ninguna está tan ensuciada y desgarrada. Justamente por esto me está permitido no renunciar a ella. Las generaciones humanas han echado encima de esta palabra el peso de su vida angustiada y la han oprimido contra el suelo; ahora yace en el polvo y soporta la carga de todas ellas. Las generaciones de los hombres han desgarrado la palabra con sus partidismos religiosos; por ella han matado y por ella han muerto; ella lleva las huellas de los dedos y la sangre de todos. ¿Dónde encontraría yo una palabra que se le asemejase para describir la suprema realidad? Aunque tomara de la cámara más secreta de los filósofos el concepto más puro y reluciente, con ello no obtendría más que una imagen mental sin compromiso, pero nunca la presencia de aquel que yo pienso, de aquel a quien las generaciones humanas, con su vivir y morir trágicos, han reverenciado y humillado. Este pienso yo, del que también piensan las generaciones humanas que sufren penas de infierno y toman por asalto los cielos. Cierto, los hombres dibujan caricaturas y escriben 'Dios' debajo; se matan unos a otros y exclaman 'en nombre de Dios'. Pero cuando toda ilusión y engaño se desvanece, cuando se encuentran frente a él en las más desérticas tinieblas y ya no pueden decir 'EL, EL', sino que gimen y gritan 'TU, TU' y todos dicen una sola y misma cosa y a ello agregan la palabra 'Dios', ¿no es el verdadero Dios ese a quien ellos invocan, el único viviente, el Dios de los hijos de los hombres? ¿No es

[20] *Werke* I (Munich-Heidelberg 1962) 509s.

él quien los *oye?* ¿El quien los atiende? Y justamente por esto, ¿no queda la palabra 'Dios', la palabra de la llamada, la palabra hecha *nombre,* consagrada para todos los tiempos en todos los idiomas humanos? Debemos tener en cuenta que hay quienes la suprimen porque se rebelan contra la injusticia y el abuso, quienes se acogen gustosamente a explicarlo porque Dios lo autoriza; pero nosotros no debemos renunciar a ella. ¡Qué bien se comprende que algunos aconsejen callar durante algún tiempo de las 'cosas últimas' para que las palabras se rediman de su abuso! Pero así no se las puede redimir. Nosotros no podemos depurar la palabra 'Dios', ni tampoco perfeccionarla; lo que sí podemos es, manchada y desgarrada como está, levantarla del suelo y enderezarla una hora al menos con el máximo cuidado».

IV

EN EL TERRENO DE LA PASTORAL

8

WALTER KASPER

EL PROBLEMA DE DIOS EN LA PREDICACION

DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA TEOLOGIA SISTEMATICA

La formulación del tema mismo ya encierra una tesis: que hablar de Dios no es para nosotros cosa evidente, sino que constituye más bien un difícil y acuciante problema. Tomás de Aquino pudo partir en sus pruebas de la existencia de Dios de unos presupuestos indiscutidos: lo último a que el pensamiento humano podía llegar era demominado por todos, sin excepción, con la palabra «Dios». El pudo tener el convencimiento de que todos llamaban «Dios» a la razón última y al último fin del hombre y su realidad [1]. Este supuesto está hoy para nosotros quebrantado. Para muchos hombres la palabra «Dios» ya no goza de evidencia. No responde a ninguno de sus problemas concretos, a ninguna de sus experiencias vividas. Para ellos parece estar muerto no sólo Dios, sino hasta el hacerse cuestión de él. El hablar de Dios ha caído en una crisis profunda [2].

Y esta crisis no es un desafío exclusivo a la teoría

[1] Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I, q. 2, a. 3.

[2] Cf. sobre esto W. Kasper, *Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung*, en *Glaube und Geschichte* (Maguncia 1970) 101-119, y *Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute*, en *ibid.*, 120-143.

y práctica de la predicación. No se trata solamente de volver a hacer asequible y comprensible para el hombre de hoy en el plano pastoral una doctrina bíblica y dogmática sobre Dios, al que se supone evidente. La crisis actual de la fe en Dios se presenta más bien como un desafío a la misma doctrina tradicional de Dios. Se trata, pues, de un problema tanto dogmático como fundamental-teológico. En efecto, si Dios ha de ser, como sostiene la convicción de la fe cristiana, no la coronación y culminación de un sistema abstracto o el afianzamiento ideológico de la Iglesia como institución, sino el Dios de los hombres, que ha hablado y actuado y hasta se ha inmiscuido en la historia, cada situación histórica debe ser también un momento intrínseco y constitutivo del correspondiente hablar de Dios en el momento concreto. La posibilidad de hablar de Dios en la predicación de una manera comprensible y responsable es un problema interno de la misma dogmática y el criterio tanto de su correspondencia con los hechos como de su seriedad.

Según Y. Congar, «quizá la mayor desgracia que ha afectado al catolicismo moderno» consista en «que su enseñanza y su catequesis han estado orientadas al en sí de Dios y de la religión, sin preguntarse continuamente por lo que todo ello significa para el hombre. El hombre y el mundo sin Dios, a los cuales nos enfrentamos, son en parte fruto de la reacción contra un Dios sin hombre y sin mundo» [3]. Habrá que preguntarse, pues, si la manera tradicional de desarrollar el tratado dogmático *De Deo uno et trino* no ha estado demasiado polarizada en problemas teológicos inmanentes y si ahora está radicalmente capacitada para responder a las exigencias y desafíos que hoy se le plantean. Las tesis siguientes no pretenden en modo

[3] Y. Congar, *Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos:* «Concilium» 11 (1966) 25.

alguno, ni siquiera a modo de esbozo, presentar toda la doctrina dogmática de Dios de una manera nueva y proporcionada a los problemas contemporáneos. Más bien quieren ser una interpelación y una sugerencia, brindar *una* pequeña contribución en pro de la revisión de las bases dogmático-fundamentales.

La *primera tesis* plantea la pregunta siguiente:

¿Cómo llegamos nosotros en absoluto a hablar de Dios? ¿Cómo se puede justificar un hablar semejante? ¿Dónde está su verdad y en qué se cifra su evidencia? La tesis reza como sigue:

La palabra «Dios» *es* una palabra de predicación. Nos llega de la predicación antecedente y presenta esta característica, que en lenguaje de la predicación ha de ser expresada de una manera siempre nueva. Por tanto, no pueden separarse el acto y el contenido del testimonio sobre Dios. Lo significado con la palabra «Dios» sólo tiene su verdad teológica en el acto de atestiguarlo. De esta manera, al hablar cristiano de Dios le corresponde una dimensión histórica y eclesial intrínseca.

Con esta tesis se quieren decir tres cosas:

a) La palabra «Dios», como todas las palabras de nuestro lenguaje, es una palabra de tradición. Nadie se la pronuncia a sí mismo; más bien le viene dicha a través de la tradición religiosa y filosófica. Es una palabra que podemos verificar históricamente. Según la convicción cristiana, lo que con la palabra «Dios» se indica pertenece a una situación fundamental del hombre. Como creatura, el hombre está de tal manera remitido a su creador, que al preguntarse por sí mismo también se pregunta forzosamente por Dios. Pero, dado que entre el creador y la creatura la desemejanza es mayor que la similitud [4], para el co-

[4] DS 806.

nocimiento humano Dios no está sencillamente ahí, «a la mano», no es manipulable. «Un Dios que 'se da', no se da en absoluto»[5]. Dios es para el hombre un Dios oculto (Is 45,15), que habita en una luz inaccesible (1 Tim 6,16). De él sabemos nosotros más lo que no es que lo que es[6]. Quien le quiera comprender, atentará necesariamente contra él; quien cree conocerle, le malentiende. Esto significa que la situación fundamental del hombre es desde sí mismo indefinible; no sólo puede encubrirse de múltiples formas y ser mal conocida y hasta suprimida por muchos hombres concretos, sino que por principio es ambigua, oscura y secreta. Sólo adquiere un sentido histórico definido a través de las respectivas tradiciones religiosas[7]. En ellas la palabra «Dios» nos sale al encuentro como ofrecimiento y como exigencia de ser una respuesta a las preguntas originarias del hombre acerca de la razón y del sentido último de su existencia y de su realidad.

El hecho de que la palabra «Dios» nos sea dicha «desde fuera» no es, por tanto, casual. Que Dios salga a nuestro encuentro en forma de testimonio y de predicación es el mejor modo de expresar que él es para el hombre un misterio, del que éste no puede disponer a su antojo. Esta indisponibilidad de Dios es signo a la vez que garantía de la indisponibilidad del hombre. De aquí que la palabra «Dios», por su mismo concepto, sea dada y encomendada a la teología como mensaje.

[5] D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (Munich 1964) 94.

[6] Cf. Tomás de Aquino, *op. cit.*, I, q. 3 *prolegomena*.

[7] Cf. J. S. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* (Tubinga 1819, nueva edic. Francfort del Maine 1966) 11s, y *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung* I (Maguncia 1844) 126ss; J. E. Kuhn, *Katholische Dogmatik* I (Tubinga ²1859) 243, 257ss, 267 y 697ss.

No está a su libre disposición y, en consecuencia, tampoco es una cifra o clave que pueda sustituirse arbitrariamente por una nueva razón de la realidad, también última y radical, hallada en otra parte distinta de la historia de la tradición. «Dios» es para nosotros una palabra asignada y transmitida que obliga, una palabra que no expresa una forma mitológica implicada en el mundo, sino el verdadero contenido del mensaje cristiano. Una reducción puramente existencial o sociológica de la palabra «Dios» no sería, pues, posible sin una pérdida de la identidad y continuidad fundamental de la tradición cristiana. Solamente dentro de este nexo de la tradición puede esta palabra conservar su sentido originario.

b) La palabra «Dios» no solamente llega a nosotros por la predicación anterior, sino que también remite a una proclamación nueva. El sentido del lenguaje se decide esencialmente en el uso del mismo lenguaje[8]. Como todo lenguaje humano, la palabra «Dios» tiene su verdad concreta cuando capta una situación humana concreta. No es una propiedad muerta, sino un suceso vivo. Por haber sido separada muy a menudo de su concreto *Sitz im Leben,* la palabra «Dios» ha venido a ser una de las más malempleadas y malentendidas. En el nombre de Dios se ha hecho la guerra y se ha matado, se han cometido y justificado injusticias y se han echado sobre los hombres cargas insoportables. Si no se quiere hacer de Dios un ídolo que avasalle y ultraje la dignidad del hombre, sino hablar de él con toda responsabilidad, la palabra «Dios» ha de servir para interpretar una situación fundamental del hombre. Sólo tiene sentido hablar de Dios cuando también entra en juego la unidad y totalidad de nuestra existencia. La palabra «Dios» no se utiliza adecua-

[8] Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* § 116 (Francfort del Maine 1967) 67.

damente si no sirve al hombre para ganar su vida y encontrar el sentido de su existencia.

A todo esto, una crítica contra la ortodoxia abstracta de la doctrina dogmática tradicional no es tanto como proclamar el mimetismo y la liquidación de existencias de la teología. ¡Muy al contrario! Quien toma en serio la divinidad de Dios, nunca podrá hacer de Dios un mero exponente de una situación concreta, sino que siempre se verá obligado a emplear la palabra «Dios» en sentido crítico. Semejante desacuerdo con la situación puede en determinadas circunstancias ser lo más actual y lo más necesario a ese momento. Pero si el desacuerdo quiere captar la situación y hacerse inteligible como tal antinomia, debe también implicarse en la situación misma. En *este* sentido, todo hablar positivo de Dios presupone una radicación en la situación espiritual y social de su tiempo y una solidaridad con los problemas y necesidades de los hombres. Sólo cuando el hablar de Dios es a la vez un exponente de su tiempo, existe una verdadera locución teológica. La posesión simultánea de la totalidad, por el contrario, es teológicamente la definición de la eternidad, y no del tiempo, bajo cuyas leyes también está la teología.

c) Dado que no encontramos la palabra «Dios» en concreto, sino como dimensión previamente dada en la predicación «desde fuera» y que esa palabra, no obstante, debe estar implicada en la situación concreta, el lugar donde la palabra «Dios» adquiere y tiene su verdad teológica no es otro que el acontecimiento de transmisión «de fe a fe». El doble malentendimiento de la palabra «Dios» únicamente se podrá evitar si al hablar de Dios se hace dentro de las exigencias y estímulos de la fe. Se podrá evitar, en efecto, que Dios sea falsamente interpretado como un dato objetivo que está al alcance del hombre o como una simple palabra nueva para expresar la dimensión trascendental profunda de la subjetividad humana. Pero si no se quiere caer en una sublimación tan actualista como objetivista, hay que entender a Dios como una palabra que en concreto se proclama. Dentro de la historia de la predicación en la Iglesia, como ha señalado Bonhoeffer [9], el acto y el ser, la preexistencia y el mandato (o misión) de la palabra «Dios» están indisolublemnte ligados entre sí. Exclusivamente dentro de la comunidad de los creyentes y los que mutuamente se testimonian su fe es donde la palabra «Dios» tiene su sitio. Dicha palabra, por tanto, se presenta en su sentido fundamental pleno como palabra de predicación. Por supuesto que la Iglesia con ello no se reduce a una dimensión estática que administra un inamovible depósito de doctrina, sino que es considerada como una unidad de hacer y ser. Lo que la Iglesia y la tradición eclesial piensan de Dios está siempre en juego. En la responsabilidad del teólogo para que el hablar de Dios sea positivo está también implicada una responsabilización para que la predicación y la praxis de la Iglesia den un testimonio conectado con la realidad de las cosas y su situación concreta.

En la *segunda tesis,* y como consecuencia de la anterior, se plantea la cuestión de cómo se puede justificar el modo tradicional de hablar de Dios:

Entendiendo la palabra «Dios» como palabra de predicación, se echa de ver que la revolución espiritual y social, que se inició a partir de la Ilustración de los siglos XVII-XVIII y que en nuestros días se está imponiendo aceleradamente, ha provocado un profundo replanteamiento del modo tradicional de hablar de Dios. Como quiera que la situación de nuestros días, según la Constitución pastoral del Vaticano II, está caracterizada por el «paso de una concepción más bien está-

[9] D. Bonhoeffer, *op. cit.,* 88ss.

tica de la realidad a otra más dinámica y evolutiva» [10], la pregunta decisiva ha de ser ésta: ¿Cómo se puede hablar de Dios, de manera justificada y comprensible, en un mundo de concepción evolutivo-histórica?

Con esta tesis damos por supuesto el análisis de la situación del Vaticano II, sin intentar fundamentarlo en particular. Bajo este supuesto (que no vamos a discutir aquí) hemos de señalar que las formas teológicas de pensar y los modos kerigmáticos de hablar de Dios de las dos épocas anteriores ya no son, *hoy,* suficientes: es lo que H. U. von Balthasar llama reducción cosmológica y reducción antropológica [11]. La teología hoy no puede desarrollarse en el marco del pensamiento cosmológico de la Antigüedad y Edad Media y de la idea de orden estrechamente vinculada a él, ni tampoco puede basarse en el abstracto y rígido principio trascendental-existencial. Ambas formas de pensamiento desatienden el fenómeno de la historia.

Pero ¿qué significa historia? Es de todos sabido que el concepto de «historia», con toda su fastidiosa ambigüedad, suscita una enormidad de problemas [12]. Aquí sólo es posible hacer un par de indicaciones. Partimos de la base de que la historia es algo más que una sucesión lineal de acontecimientos aislados. El punto de partida para una comprensión positiva de la historia es la historicidad del hombre, es decir, la existencia humana entendida en libertad, que no está amarrada al hito del momento, sino que en cada instante

[10] Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes,* n. 5.

[11] Cf. H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe* (Einsiedeln 1963).

[12] Cf. G. Bauer, *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs* (Berlín 1963); L. von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck* (Abhh. der Akad. der Miss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl. F 3, 59 [Gotinga 1954]).

del presente rebasa el pasado con proyección hacia el futuro y fundamenta el presente en el horizonte del pasado y del futuro. No obstante, no se puede reducir historia a historicidad. En esto hemos de dar la razón a la teología política y a su crítica contra la teología de tipo existencial y trascendental. La libertad concreta del individuo es únicamente posible si los otros reconocen y respetan esta libertad, es decir, si impera un orden de libertad. Así, pues, la libertad y la historia tienen una dimensión social y política. Pero el que la sociedad proteja institucionalmente la libertad del particular no quiere decir que sea ella quien la origina; más bien la reconoce como una dimensión previamente dada de la que no puede disponer a su voluntad. Hay, pues, un claro «excedente» de libertad personal que sobrepasa la dimensión de lo social. Lo cual significa que ni el presupuesto de la teología existencial ni el de la teología política son del todo adecuados para juzgar con imparcialidad el fenómeno de la historia. La historia acontece más bien en el punto medio entre libertad personal y política, entre la individualidad y socialidad del hombre, y no se puede ni clausurar ni esquematizar.

Pero con esta determinación no está aún suficientemente caracterizado el fenómeno de la historia. El encuentro y la cooperación de los hombres se realiza dentro de un mundo concreto y en función de unas «tareas concretas». Desde este punto de vista, el hombre presenta una característica especial: que en razón de su libertad pregunta más allá y sobrepasa sobradamente todo lo que existe. En este sentido, el hombre es «más» que la realidad, y su subjetividad es la clave para comprender la realidad en su totalidad. Desde otro punto de vista, sin embargo, el mundo es mayor y más amplio que el hombre. Tal supremacía de la realidad se manifiesta con la máxima claridad en la muerte del hombre y hasta en la simple amenaza de la muerte, que el

hombre percibe por experiencia de la misma realidad. Hombre y mundo, por tanto, están mutuamente entrelazados. La realidad es algo previo y a la vez encomendado al hombre. A esa dialéctica de lo previamente dado y encomendado, la cual nunca puede llegar a identificarse del todo, sino que constituye un proceso permanentemente inconcluso, podemos denominar historia.

Historia es, pues, el proceso inconcluso de mediación entre el individuo y la sociedad, el mundo y el hombre. La historia en su proceso engloba la totalidad de lo real y con ello abre al pensamiento humano su más amplio y universal horizonte. Ella nos hace preguntarnos por el sentido del todo, y ahí es donde la teología actual debe medir sus fuerzas, en cómo puede hablar hoy de Dios a la vista de este carácter histórico de la realidad.

El mundo histórico es un mundo inconcluso y abierto, que se encuentra en un proceso en que siempre se está buscando una nueva mediación entre hombre y sociedad, entre hombre y mundo. El mundo histórico es, por tanto, un mundo que se rebasa a sí mismo y se proyecta de continuo hacia el futuro. Según esta perspectiva, el problema de la trascendencia [13], entendida como un movimiento de trascendencia, se planteará siempre y dondequiera que los hombres se pregunten y busquen un orden más humano, más justo, más satisfactorio y más feliz. En esta búsqueda tendrán los hombres que experimentar una y otra vez su impotencia. La supremacía de la realidad, en efecto, tiene una muestra bien patente: los hombres, al final, siempre se encuentran a merced del entramado cada vez más denso de sus consecuciones cívico-culturales e históricas, que revisten forma de instituciones sociales, organizaciones políticas y grandes empresas económicas. Estas objetivaciones de la libertad humana se convierten, en razón de la dialéctica inmanente de la historia [14], en una nueva cuasi naturaleza, cuyas leyes naturales llegan a constituir hoy día una amenaza universal para la humanidad del hombre y el ejercicio de su libertad. Junto a estas alienaciones históricas del hombre se da también, en razón de la finitud del hombre como tal, lo que podría llamarse la alienación «metafísica». Esta llega a su punto más álgido con la muerte del hombre. La muerte es el indicio más claro y drástico del gran fracaso del hombre, con todos sus proyectos de futuro, ante la supremacía de la realidad. El fenómeno de la muerte, que de tan diversas formas determina toda nuestra existencia, nos da a entender —como también advierten algunas nuevas tendencias dentro del pensamiento marxista— que el problema del futuro del hombre no lo podemos solucionar simplemente con la tesis de una trascendencia histórica o revolucionaria, que no consiste más que en superar una y otra vez el correspondiente *status quo*. En el problema del futuro, y en el consiguiente problema de la identidad del hombre consigo mismo y con la realidad, se hace notar más bien la «añoranza por el enteramente otro» [15], la nostalgia por una fuerza de futuro que haga posible el futuro histórico del hombre y deje libre en sí misma a nuestra libertad. «Vano es querer salvar el sentido incondicionado sin Dios» [16].

La cuestión de la absoluta trascendencia también se plantea, pues, dentro del pensamiento histórico. Sólo que se hace de una manera nueva. Aquí se plantea, en efecto, como pregunta por los presupuestos y las con-

[13] Para los distintos significados del concepto de trascendencia, cf. K. Lehmann, *Transzendenz*, artículo en el LThK X (Friburgo ²1965) 316-319 y en *Sacramentum Mundi* IV (Friburgo 1969) 992-1005.

[14] M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Francfort del Maine 1969).

[15] M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (Hamburgo 1970).

[16] *Ibid.*, 69.

diciones de posibilidad de la libertad del hombre, de su actividad y de su esperanza en la historia. Por lo mismo no se puede solucionar de una manera puramente teórica y contemplativa. Debe más bien presentarse como una apertura activo-operativa hacia el futuro, haciendo crítica del *status quo* presente. Con lo cual se hace patente que es en el problema de la trascendecia donde se cifra el máximo interés del hombre y su cuidado por la humanidad de su propio ser, y que discutir sobre Dios no es discutir sobre algo que está sobre el mundo o tras el mundo, sino que es discutir sobre la realidad única del hombre en la historia. Para hacer esto posible habrá que demostrar cómo el futuro, dentro de un mundo evolutivo-histórico, es el lugar donde el hombre experimenta la trascendencia.

Tercera tesis: Con el concepto de «futuro» no se «solventa» plenamente ni el tradicional ni el actual problema de la trascendencia. Con el problema del futuro, más que nada, se plantea el problema del origen. Esto significa que nos es obligado reconsiderar, dentro del pensamiento histórico en que nos movemos, los problemas básicos de la metafísica occidental de una manera crítica y nueva. No basta preguntar qué «significa» Dios para nosotros ante la incógnita del hombre acerca de su futuro; debemos preguntar también qué y quién «es» Dios. Sólo así podremos hacer frente a la actual situación respecto a la predicación.

Con esta tesis se hace alusión a las cuestiones más espinosas, digamos justamente aporías, del pensamiento filosófico y teológico contemporáneo. Se trata nada menos que de la relación entre ser e historia, entre metafísica e historia de la filosofía, o, dicho en términos teológicos, de la relación entre escatología y protología, entre creación y salvación. En tratar de solucionar estas cuestiones consiste, en mi opinión, una

de las tareas más apremiantes de la teología sistemática en los próximos tiempos. Yo aquí no puedo hacer más que articular el problema como tal problema y dar la razón de por qué se hace hoy tan urgente su solución. Para ello creo que son suficientes estas tres razones:

En primer lugar, K. Lehmann [17] ha demostrado convincentemente que toda teología de promesa, de futuro y de esperanza que quiera justificar racionalmente su posición cae de hecho en una problemática o aporética semejante a la de la cuestión metafísica de la relación entre inmanencia y trascendencia. En efecto, si no quiere trabajar con un concepto de futuro completamente equívoco, dicha teología debe, de una manera análoga a la distinción entre inmanencia y trascendencia, distinguir asimismo entre el futuro histórico de una superación permanente y el futuro absoluto de lo que ad-viene inesperadamente y sin deducción; debe distinguir entre el futuro en forma de *futurum* y el futuro en forma de *adventus* [18]. Puede mostrar, es cierto, que estas distinciones, teológicamente incontestables, pueden no ser puestas en juego alternativamente unas contra otras. Esta constatación, sin embargo, para un proyecto de futuro orientado exclusivamente a la transformación del mundo aparecerá siempre como mitología. Así, pues, también dentro de una teología de la esperanza se plantean, si bien de una manera nueva, todos los viejos problemas, y nosotros haríamos bien con aprender de los antiguos intentos de solución.

A esto se suma un segundo argumento, que he de agradecer a R. Spaemann. «Dios, como futuro abierto del hombre y como sentido de su existencia, se con-

[17] K. Lehmann, *Transzendenz*, en *Sacramentum Mundi* IV (Friburgo 1969) 1002s.

[18] Cf. J. Moltmann, *Antwort auf die Kritik an der Theologie der Hoffnung*, en *Diskussion über die 'Theologie der Hoffnung'*, edit. y presentada por W.-D. Marsch (Munich 1967) 210ss.

vierte en una fórmula bonita, pero vacía, si a la vez a este Dios no se le piensa como principio. Un Dios que no es Alfa tampoco puede ser Omega. Sin doctrina de creación no hay escatología»[19]. Ningún teólogo debe dejarse seducir por E. Bloch, cuando éste contrapone el *Deus spes* al *Deus creator* y quiere sustituir la historia del origen con la historia del futuro[20]. Precisamente porque Dios es el origen absoluto de la historia y en consecuencia dispone sobre las condiciones de la realidad, puede también ser su futuro absoluto. La esperanza contra toda esperanza (Rom 4,18) sólo es posible porque Dios «llama a ser a lo que no es» (4,17) y porque él es aquel «para quien todo es posible» (Mc 10, 27), siendo como creador el señor de todo lo que existe. Con lo cual, la pregunta por el *arjé,* el origen y el principio sigue siendo legítima e incluso necesaria dentro de una teología concebida en sentido histórico. Esa pregunta nos obliga a abordar la problemática de la metafísica de una manera totalmente nueva.

En favor de esta conclusión habla, en fin, el tercer argumento, que nace de la situación actual de la predicación y de la situación humana en general. Como G. Krüger[21] y K. Löwith[22] ya desde hace tiempo vienen subrayando, casi a modo de conjuro, el pensamiento orientado en un plano absolutamente histórico es, en su sentido más profundo, inhumano. Desemboca en un pensamiento progresista, sin asidero ni descanso, y llega a constituir la base de nuestra sociedad de producción, con todas sus rudezas y brutalidades. Semejante «sacrificio escatológico»[23] olvida las constantes básicas de la vida humana: amor, sufrimiento, muerte. Esta perspectiva ha llevado a nuestra nueva juventud a subrayar lo meditativo, lo festivo y la experiencia mística; a subrayar enfáticamente el ahora y, a veces, hasta una «inmolación incarnativa»[24]. Muy bien podría ser que la tendencia de secularización que hasta ahora ha predominado hubiera ya sobrepasado con esto su punto culminante. Pero aun cuando todo esto no sea estimado más que como una moda pasajera sobre la que no hay fundamento para edificar toda una teología, en ello se expresa, a pesar de todo, algo permanente de la constitución fundamental del hombre. Por esta razón deberíamos cuidarnos en teología de relegar precipitadamente *ad acta* el problema del ser del ente. Y por esta misma razón no podremos caracterizar a Dios funcionalmente como la provocación de un nuevo futuro solamente, sino que deberemos hablar de él más bien, siguiendo la tradición metafísica, como del ser que descansa en sí mismo y, siguiendo a los grandes místicos, como del puro contento, de la pura liberación y de la pura alegría. Sólo así haremos justicia también al hombre. Pues solamente cuando es visto el fin del hombre en el último sin-fin inmanente a la historia puede uno resistirse eficazmente a la «finalización» del hombre. Aquí también tienen su legítimo lugar antropológico y teológico el servicio divino, la liturgia solemne, la meditación y la contemplación.

Nosotros, hoy, sólo podemos abordar el problema metafísico del ser de Dios de una manera crítica. Prescindiendo incluso del hecho de que hoy día nos es imposible hablar de Dios y del ser de Dios de un modo precrítico, ya que esto pasaría por alto todas las inter-

[19] R. Spaemann, *Gesichtspunkte der Philosophie,* en *Wer ist das eigentlich, Gott?* (Munich 1969) 63.
[20] Cf. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Francfort del Maine 1959) 1458.
[21] G. Krüger, *Freiheit und Weltverantwortung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte* (Friburgo-Munich 1959).
[22] K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz* (Stuttgart ²1969).

[23] H. Cox, *Das Fest der Narren* (Stuttgart 1969) 50, 51ss. (Hay trad. española: *Fiesta de locos* [Madrid 1973]).
[24] *Ibíd.,* 51, 54s.

mediaciones subjetivas e históricas, la misma metafísica ha funcionalizado el ser, al menos si se sigue la interpretación de M. Heidegger [25]. No se ha preguntado más que por el ser del ente, y con ello ha olvidado la pregunta por el sentido del ser mismo. Por lo mismo, también ha determinado a Dios de manera funcional como fundamento del ente, como *causa sui.* «A este Dios el hombre no puede ni rezar ni ofrecer sacrificios. Ante la *causa sui,* el hombre no puede ni caer de rodillas por temor, ni tocar ni bailar». Y añade Heidegger: «Conforme a esto, el pensamiento sin Dios, que ha de renunciar al Dios de la filosofía, al Dios como *causa sui,* está quizá más cerca del Dios divino» [26]. De este «Dios divino» se trata en el nuevo modo de hablar del ser de Dios. La simple noticia del Dios que sencillamente «es», puede hacer nuestra existencia interiormente libre para la fiesta y la alegría. Sólo si el sentido del ser es, en último término, un don *(Gabe),* y no un quehacer *(Aufgabe),* puede uno escapar de la legalidad tanto antigua (conservadora) como nueva (revolucionaria) y de la falta de humor que ella comporta.

De momento, con estos argumentos no hemos hecho más que señalar una tarea, pero aún no hemos dado respuesta a la cuestión de cómo es posible hoy día hablar ajustadamente de Dios y del sentido de Dios. En esta dirección se orienta la *cuarta tesis;* vamos a intentar dar al menos un paso en ella:

Dios, teológicamente, no puede ser expresado ni como el «Dios sobre nosotros» ni como el «Dios en nosotros» o «ante nosotros». Según el testimonio de la Escritura, Dios es en primera línea el «Dios con nosotros», es decir, el Dios vivo de la historia. El mensaje del Dios viviente de la historia se ajusta intrínsecamente a la situación actual de la predicación. Es, de hecho, la única respuesta posible a las preguntas que nos lanza nuestro mundo, que se ha tornado histórico. Este particular *kairos* facilita a la vez un nuevo punto de arranque para elaborar en teología sistemática una doctrina de Dios más allá de las categorías estáticas de la metafísica clásica.

[25] Cf. M. Heidegger, *Nietzsche* (Pfullingen 1961) 399ss.
[26] M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957) 70s.

La fundamentación de la primera parte de la tesis y de la consiguiente insuficiencia de la determinación que se hace de Dios en la metafísica tradicional, en la filosofía trascendental y en la orientación de futuro, está perfectamente clara por todo lo que llevamos dicho hasta ahora. Más que la fórmula «Dios antes que nosotros», creo que es la expresión «Dios con nosotros» la que encierra el sentido del testimonio del Antiguo y del Nuevo Testamento. Aquí Dios es definido como el que es (Ex 3,14), el que está con su pueblo en todas las situaciones concretas de su peregrinar. Es el Dios camino y guía, que lleva y conduce [27]. Como tal, «Dios con nosotros» (Emmanuel) se ha manifestado, más que en ningún otro, en Jesús, que se hizo igual a nosotros en todo, excepto en el pecado (Heb 4, 16).

El mensaje del Dios de la historia está, a su vez, íntimamente ordenado a nuestra situación actual. Una buena fundamentación de esto puede leerse en el último capítulo de la obra de M. Eliade *Kosmos und Geschichte,* escrito con suma plasticidad y exaltación. No en vano reza el epígrafe del capítulo: «El terror de la historia» [28]. Recuerda en ciertos aspectos al capí-

[27] Cf. M. Buber, *Moses,* en WW II, 47-66, y *Der Glaube der Propheten,* en ibíd., 262-268, 269-280.
[28] M. Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr* (Hamburgo 1966) 114-131. (Hay trad. española: *El mito del eterno retorno,* publicado en Alianza Editorial, n.° 379).

tulo de la *Fenomenología del espíritu,* de Hegel, que lleva el título de «La libertad absoluta y el terror» [29]. También ahí se ponen de relieve las aporías de un pensamiento histórico basado en una absoluta emancipatoriedad. Mas Eliade quiere demostrar que sólo una libertad divina absoluta está en condiciones de salvar al hombre del terror de la historia. Y saca como consecuencia: «Se puede muy bien decir que el cristianismo es la 'religión' del hombre moderno y del hombre histórico, que ha descubierto tanto la libertad personal como el tiempo continuo (en lugar del cíclico)» [30]. Sólo la fe en el Dios de la historia es capaz de proporcionar un apoyo en la misma historia. El pensamiento histórico de la actualidad no supone, pues, solamente un replanteamiento de las anteriores formas de hablar de Dios, sino que brinda a la predicación cristiana un *kairos* único, ya que la misma predicación puede hoy, por primera vez en la historia, realizarse bajo unas condiciones que ella misma ha contribuido a crear.

Para poder percibir este *kairos,* la teología y la predicación deben liberarse de las formas y fórmulas tradicionales, sin perder con ello lo sustancial que en ellas se contiene. De hecho, la exposición adecuada del Dios viviente de la historia apenas dio resultado en el marco de la enseñanza tradicional de Dios, marcada como estaba por las categorías de la metafísica griega. W. Pannenberg ha demostrado que los Padres de la Iglesia ya habían vivido este problema [31]. Pero con los medios conceptuales de que disponían sólo pudieron quebrar el pensamiento griego de manera puntual y parcial, sin

[29] Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ed. por J. Hoffmeister) 414-422.
[30] Eliade, *op. cit.,* 130.
[31] W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie,* en *Grundfragen systematischer Theologie* (Gotinga 1967) 296-346.

llegar a una concepción nueva de la totalidad. Merced a este concepto estático de eternidad se ha hecho con frecuencia a Dios casi prisionero de su propio ser y su propio sistema. Las aporías que de ahí se originan en cristología a la hora de pensar la *encarnación* de Dios han sido nuevamente expuestas con todo vigor, siguiendo a K. Rahner [32], por H. Küng [33]. Pero más catastróficas son todavía las consecuencias de semejante concepción para la proclamación de la fe. Un Dios que no tiene la posibilidad de ser siempre de nuevo el principio es un «Dios en las últimas» [34]. De él no se irradia vida ni poder de fascinación; ese Dios está muerto. Se puede traer a colación también las palabras de Nietzsche: que él creería solamente en un Dios que supiese danzar [35].

Pero ¿cómo hemos de pensar a este Dios viviente de la historia? Es claro que aquí fallan las categorías de la teología tradicional. El Dios vivo de la historia no puede ser solamente realidad pura *(actus purus),* sino que debe entenderse también como *potentia pura.* Potencia no significa aquí falta de ser, sino posibilidad de ser en el sentido de pujanza de ser, no un mero poder ser, sino un poder (el) ser [36]. Dios sería entonces tan libre señor de su ser, que también sería la posibilidad de lo enteramente otro, de lo distinto de él, de lo absolutamente nuevo; entonces Dios sería en

[32] K. Rahner, *Para la teología de la Encarnación,* en *Escritos de Teología* (Madrid 1965) 139ss.
[33] H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Friburgo 1970) 522-557, 637-646.
[34] Schelling, *Philosophie der Offenbarung,* en WW XIII, editado por Schröter, 45s, 72, 105, 107, etc.
[35] F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra,* en WW II, editado por Schlechta, 307.
[36] Cf. Nicolás de Cusa, *Trialogus de possest,* en *Escritos filosófico-teológicos* II (ed. de Gabriel) 267-359; Schelling, *op. cit.,* 63s, 74s, etc.

sí mismo la posibilidad del futuro absoluto. Pero justamente al hacerse otro es él mismo, de modo que «al exteriorizarse y por exteriorizarse, por darse a sí mismo, crea (pone) lo otro como su propia realidad» [37]. Dado que el propio poder hacerse históricamente es su libre posibilidad originaria, puede también ser definido en la Escritura como amor que en su pródiga libertad es absolutamente indefinible y que justamente es él mismo cuando se da hacia fuera.

Precisamente porque el ser de Dios consiste en la libertad de su amor [38], también se puede decir que «el ser de Dios es haciéndose» [39], que Dios es la unidad de acto y ser, porque su ser es puro acontecimiento, y su *actuositas*, su ser. Y como el «ser de Dios es haciéndose», Dios puede inmiscuirse en el devenir de la historia, sin escaparse ni sucumbir a este devenir. Justo de esta manera es él el señor de la historia.

A título de nota marginal nos queda aún por hacer notar que quizá desde esta perspectiva podría lograrse un nuevo acceso al dogma de la trinidad y consiguientemente una mejor delimitación de esas dos partes de la doctrina dogmática sobre Dios que de ordinario van cada una por su sitio: la doctrina *De Deo uno* y la doctrina *De Deo trino*. Sólo cuando Dios es en sí mismo acontecimiento puede él hacerse expresar en la historia, históricamente, como el que «es». Sin embargo, no podemos hacer de todo esto más que una pequeña indicación. Para un desarrollo ulterior de lo que venimos diciendo, siempre desde un punto de vista crítico, puede recurrirse en especial, aparte de Nicolás de Cusa, a los pensadores del idealismo alemán. Esto demostrará que una teología actual, en el mejor sentido de la palabra, y adecuada a la presente situación de la predicación, no tiene por qué ser menos científica y menos presuntuosa en el orden especulativo que la tradicional teología escolar. No es una teología rebajada a un nivel o categoría vulgar; al contrario, hecha con toda profundidad, es más difícil que fácil. No puede deducir problemas y soluciones simplemente de su propia lógica inmanente, sino que debe plantearse los problemas nuevos que se le imponen desde fuera.

[37] K. Rahner, *op. cit.*, 148.

[38] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1 (Zollikon 1958) § 28, 288-361.

[39] E. Jüngel, *Gottes sein ist im Werden. Verantwortliche Rede und Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase* (Tubinga 1965).

La cuestión que ahora se plantea es la siguiente: ¿No hemos abandonado con lo que acabamos de decir el suelo firme del pensamiento histórico responsable para refugiarnos en una especulación abstracta sobre las condiciones trascendentales de posibilidad de la historia? En esas últimas afirmaciones, ¿no se tratará, en definitiva, de una «apariencia trascendental» en el sentido de Kant y —pese a todo— de una objetivización de lo absolutamente inobjetivable? Esta cuestión del lugar hermenéutico de todo hablar de Dios es abordada en la *quinta tesis*, que, por lo mismo, ha de remontarse una vez más hasta la primera:

Todas las expresiones teo-lógicas son sólo posibles en cuanto declaraciones de fe (Bekenntnis). Por eso la teología histórica tiene impuesta una tarea tanto teológica como kerigmática; y ésta ha de ser no sólo una reflexión sobre la teología de la oración, sino también un enfrentamiento teológico con los problemas de la providencia, del dolor y del mal en la historia. El mal y el dolor injusto son los interrogantes más fuertes de la fe en Dios; la oración, por el contrario, es la auténtica cuestión de la teología.

Con esta tesis se quiere poner de relieve, para concluir, la tarea inmediata que nos toca realizar. Que especialmente la providencia y la oración se han hecho

cuestionables, en el mejor sentido de la palabra, dentro del pensamiento histórico, es cosa que no necesita de largos razonamientos. Sin embargo, el mal y el dolor, en cuanto instancias contrarias a la fe en Dios, son más abrumadores que todos los modelos de existencia de la filosofía atea moderna. A pesar de que teológicamente existen algunos puntos de apoyo, para una teología de la oración, por ejemplo, nos hallamos aquí ante unos problemas irresueltos en lo sustancial, por cuya dificultad nadie debe dejarse engañar. En estas cuestiones entran en juego todos los difíciles problemas de la teología de la historia, de la teodicea, del concurso de la libertad divina y humana, de la teología de la cruz y otros muchos. Basta esta razón para que los temas aludidos no sean dejados en manos exclusivas de una literatura piadosa de segundo orden.

La separación de teoría y praxis, de ciencia y espiritualidad también ha tenido efectos negativos para la dogmática. Especialmente como consecuencia de la llamada neo-ortodoxia, corremos hoy día el peligro de interpretar la acción de Dios en la historia de una manera tan sutil, que al final Dios morirá «la muerte de miles de reducciones y modificaciones» [40]. No sin razón, J. Ratzinger ha prevenido contra una interpretación exangüe del cristianismo [41]. Si Dios es únicamente la razón fundamental de la historia y no hay hechos que afecten a la fe en favor o en contra, dicha fe tiene la dolencia de su propia irrefutabilidad. Este carácter no es una fuerza, sino una debilidad. Las expresiones de la fe se convierten entonces en fórmulas completamente vacías y sin contenido y llegan a formar una superestructura ideológica sobre la misma realidad

[40] A. Flew, citado por J. Macquarrie en *El lenguaje religioso y la filosofía analítica actual:* «Concilium» 46 (1969) 475.
[41] J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (Munich 1968) 33, 107.

en concreto. Una teología histórica debe, por tanto, tener la valentía de hacer concreciones históricas y no le está permitido quedar sin consecuencias prácticas. En la actualidad casi sólo se habla de consecuencias prácticas en el campo sociopolítico. Y aunque este planteamiento —que no vamos a discutir aquí— tiene su punto de razón, con semejante concretización siguen siendo muy abstractos y generales, en su mayoría, los aspectos teológicos; las conclusiones verdaderamente prácticas deben deducirse, porque así lo exige la cosa misma, de otras consideraciones específicamente teológicas. Se trata, pues, de una concreción específicamente teológica o, mejor dicho, de una concreción específicamente cristiana. De ahí nuestra tesis: la oración es el caso propio de la teología.

La tesis de la oración como el verdadero problema de la teología es también válida en un sentido más profundo y fundamental. En efecto, las afirmaciones teológicas son siempre falsamente interpretadas cuando se las entiende como afirmaciones *sobre* Dios y no como afirmaciones que se hacen ante Dios y hacia Dios. El que habla únicamente *sobre* Dios se pone ante Dios, que es sujeto, como ante un objeto. Con lo cual ya desde un principio ha equivocado la divinidad de Dios y, consiguientemente, debe entender falsamente todas las afirmaciones teológicas subsiguientes [42]. Hablar positivamente de Dios sólo es posible partiendo de una afectación personal. Todo verdadero hablar de Dios debe, en definitiva, perderse en el misterio del *Deus semper maior.* Como en el caso de Job y sus amigos, el no hablar de Dios, el guardar silencio ante algunas situaciones problemáticas de la historia puede, en determinadas circunstancias, responder mejor al Dios divino que muchos conocimientos de nuestros libros

[42] Cf. R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?,* en *Glauben und Verstehen* I, 26ss.

escolares. Algunas formas del ateísmo actual pueden por lo mismo significar, como formas extremas de una teología negativa, la crisis justificada y necesaria de nuestra teología. Teóricamente es poco menos que imposible señalar la línea divisoria que, a pesar de la cercanía, existe entre la fe cristiana en un Dios escondido y el agnosticismo ateo. Aquí la fe no se pone de manifiesto a través de la reflexión, sino por la práctica de la oración. Aquí se decide en definitiva si el misterio encubierto de la historia es una nada sin nombre, un *fatum* impersonal, o Dios, que tiene un nombre concreto. De donde se puede decir: el juego lingüístico de la fe, dentro del cual obtienen su propio sentido todas las afirmaciones teo-lógicas, es la fe elocuente, la oración [43].

La concreción, determinación y evidencia del hablar de Dios que responde a las exigencias de una teología orientada históricamente no está en el plano de la *idea clara et distincta,* por la cual, más que por la tradición de la teología negativa, como se encuentra incluso en santo Tomás de Aquino, están determinados nuestros libros escolares, sino que la concreción y evidencia del hablar de Dios se demuestra en la utilización de ese mismo lenguaje. Para ello tiene que probarse en concreto que ese lenguaje es un lenguaje testimonial, que se inmiscuye en la ambigüedad de la historia para esclarecerla, mostrándose como palabra crítica y útil, como palabra consoladora y gozosa. Así, en un sentido muy amplio y fundamental, el problema de Dios aparece como un problema de predicación. Hacer algo por solucionarlo es hoy quizá el quehacer más bello y apasionante de la teología dogmática.

[43] Cf. O. P. Pesch, *Sprechender Glaube* (Maguncia 1970).

9

KARL DELAHAYE

EL PROBLEMA DE DIOS EN LA PREDICACION

DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA TEOLOGIA PRACTICA

Teniendo que realizar mi cometido como teólogo práctico, más aún como homilético, mi estudio debe tratar directamente del problema de la comunicación, dentro del marco general del *problema de Dios,* que ya ha sido tratado en los estudios anteriores. El problema de Dios, anunciándose y ocultándose de muy diferentes maneras, ha de ser el determinante de todas las explicaciones. Si subrayamos su sentido, el *problema* de Dios es temáticamente más fuerte que el *pensamiento* de Dios o que la *doctrina* de Dios. Por eso consideraré preferentemente el problema de Dios en orden a la solicitud común y, más concretamente, como problema de la predicación.

Mi trabajo consiste, así lo veo yo, en analizar el problema de Dios como problema de la predicación desde el punto de vista homilético. Esto me exige, en primer lugar, reflexionar sobre el modo cómo el problema de Dios en concreto «llega a expresarse en palabras», cómo puede y debe ser «tratado verbalmente» en el sentido lingüístico, con lo que por lenguaje no debe entenderse únicamente la expresión de un contenido concreto, sino la posibilidad de comunicación, tal forma fundamental de comunicación humana, que

a través del lenguaje, y por mediación de él, se pueda pretender y aspirar a un acuerdo sobre lo que se piensa. Como para el exegeta el texto y para el sistemático el modelo mental, así también para el predicador es ante todo el oyente quien constituye el objetivo de su preocupación. El oyente es quien con todos sus condicionamientos, posibilidades y limitaciones, en su contexto sociocultural y en sus posibilidades de comprensión y articulación, con todos sus obstáculos, intereses, conflictos, problemas y preguntas debe ser tenido en cuenta por el homilista en sus reflexiones, siempre que tome postura ante el problema de Dios hoy. El predicador que intente cumplir satisfactoriamente con su tarea debe adaptarse continuamente a sus oyentes. Pues su mensaje no quiere proporcionar simple información, sino crear comunicación y facilitar la participación [1]. En definitiva, se trata de aquel viejo principio escolástico: *quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur.* No se da proclamación de una noticia, por muy importante que ésta sea, pasando de largo las esperanzas y las posibilidades de comprensión de los oyentes. En este sentido, pues, quiere ser entendido este trabajo de un teólogo práctico, de un homilista, que también se considera, si ustedes quieren, como un decidido teólogo de la comunicación: como el estudio de cómo se puede hablar de Dios y sobre Dios con el hombre de nuestro tiempo en el mundo de hoy, de una manera convincente se comprende, y, por tanto, honrada y responsable. Buscar y crear comunicación también significa para el teólogo pensar sobre el problema hermenéutico del entendimiento, pero su mirada se orienta

[1] «La estructura fundamental de la palabra —como subraya G. Ebeling— no es la afirmación —esto es una ramificación abstracta del acontecimiento de la palabra—, sino la comunicación, pero no en el sentido desvaído de información, sino en el sentido pleno de participación y comunicación» (véase G. Ebeling, *Wort und Glaube* [Tubinga ³1967] 342).

más directamente al círculo de reglas cibernéticas, que analizan y con ello ayudan a reconocer los elementos intermedios.

Los esfuerzos del teólogo sistemático se enderezan, si no me equivoco, en primera línea a la pensabilidad y racionalidad de la realidad que designamos con el vocablo «Dios» en las presentes circunstancias, o al menos hacia el punto de arranque de esa racionalidad, bien sea determinando los límites, bien considerando la aporética general del planteamiento. Pero para esto me parece necesaria una amplia hermenéutica del problema de Dios dentro del horizonte del pensamiento filosófico-teológico actual.

En los otros trabajos se trataba de percibir y hacer perceptible de una forma nueva el planteamiento y la articulación del problema de Dios en la totalidad del mensaje, al que nos sabemos obligados, considerando su contenido y sus exigencias; en definitiva, era el intento de exponer en una formulación científicamente convincente la comprensión de fe de la escritura. En mi opinión, todos esos trabajos no salen, justificadamente, del ámbito de su propia terminología científica, pero a pesar de todo en muchos lugares se traslucía su importancia para la predicación.

Teniendo en cuenta todos estos presupuestos, voy ahora a plantear otra vez la cuestión de la «predicabilidad» del tema «Dios» en tanto en cuanto que su «expresión en palabras» (en el sentido de un proceso de comunicación) puede reivindicar para sí un interés propio. Este es el verdadero problema que se plantea el teólogo homilético, mientras que el teólogo sistemático, que hace teología como hermenéutica de la propia fe y de la fe de la Iglesia, no se acerca a este problema, atendiendo sólo a los sucesos intralingüísticos.

Con la obligada brevedad desarrollaré, pues, estos aspectos homiléticos del problema de Dios en tres apartados: 1) Tematización homilética del problema de

Dios; 2) Análisis de la relevancia homilética del vocablo «Dios», y 3) Uso homilético del idioma respecto al problema de Dios en general.

1. *La tematización del problema de Dios en la predicación*

Al determinar como tema de nuestras reflexiones el *problema* de Dios y no el *pensamiento* o la *doctrina* de Dios, hemos tomado una decisión de enorme trascendencia. La realidad que acostumbramos llamar «Dios» siempre se presenta visiblemente, tanto para el creyente como para el que se preocupa de tener una visión de fe, como un problema, y un problema tan radical que cualquier respuesta, sea real o posible, no hace más que profundizar y extender su problemática, pero nunca la resuelve ni aclara. Si hubiera una respuesta, un dato, que diera por terminado este problema, su realidad sería simulada y obstaculizaría la actuación del misterio que permanentemente nos habla. Todos los trabajos de este volumen dan buena prueba de que el hombre existe en una problemática fundamentalmente insoluble y, dicho en términos teológicos, que es o puede ser un llamado y un oyente. Pero el problema del predicador reside justamente en si tal problema existe realmente en el oyente de aquí y ahora y, si es así, de qué manera. ¿*Cómo* se pregunta por Dios el hombre de hoy? ¿Pregunta en absoluto por Dios? ¿Pregunta siquiera? Si, por ejemplo, son muchos los hombres que no tienen, al menos en acto, grandes preguntas que hacerse a sí mismos, éstos entonces nunca en absoluto encontrarán el camino de acceso hasta lo hondo del problema de Dios. Los oyentes de nuestras iglesias deberían, en esta medida al menos, «tener» verdaderas preguntas, para que *puedan* sentirse en su interior aludidos con nuestro mensaje.

Esto se hace evidente sobre todo en la experiencia fundamental de la nada y sus dimensiones, que Welte ha expuesto en este mismo volumen. La experiencia vivida, aunque a menudo no se haga refleja, de la positividad oculta en la negatividad debe llegar a ser, con la perspectiva del sentido, una experiencia que es *hecha* para ser planteada con vistas a la predicación. Pero esto, considerado con toda imparcialidad, parece que dista mucho de ser el caso. No se trata aquí del problema filosófico o teológico que el hombre como hombre *constituye,* sino del problema retórico-lingüístico que él *plantea.* Tanto la retórica antigua como la enseñanza de la Edad Media han reconocido la gran importancia de este problema. Formulaban cualquier objeto de lenguaje como pregunta, como *quaestio,* porque sabían que son las *preguntas,* no las respuestas, las que despiertan el interés del espíritu. Y así los contenidos de la fe hubieron de formularse primeramente como preguntas del hombre, muy en especial respecto a la realidad de Dios. ¿De qué aprovecha al final la visión de la problemática del hombre, si nadie lanza, aquí y ahora, las preguntas más importantes y decisivas? ¿Y quién debería lanzarlas sino el teólogo y el predicador? (El punto decisivo en la preparación de toda predicación, si se me permite hacer este inciso, consiste en descubrir a cuál de las posibles preguntas importantes del oyente podría afectar el mensaje de Dios que aquí y ahora se expresa en palabras. La predicación debe comenzar despertando y desarrollando esta pregunta). La buena nueva de Dios quiere sin duda alguna dar respuesta a las preguntas de los hombres. Pero para ello los hombres deben primero formular la pregunta correcta. El predicador ha de escamotearles sus preguntas superficiales, o falsas incluso, e interesarles por las auténticas e importantes. ¿Quién dice entonces que las preguntas discrecionales de los oyentes son las correctas y decisivas? Pueden ser preguntas

tanto de un individuo como de todo un grupo. Al predicador no le está permitido cerrarse a ellas. Debe más bien ayudar a alumbrarlas.

Por supuesto que no se puede contestar con una simple frase cuáles de las preguntas que el hombre actual saca de su experiencia mundana son o pueden ser especialmente importantes para alumbrar la pregunta sobre Dios. Para eso tendrá que atender el predicador a cualquier indicio de la teología en general y a todas las preguntas que se le presentan en la literatura, en los medios de comunicación de masas y en la conversación privada y de grupo. Pero el *que se planteen* aquí y ahora es su primer e insoslayable quehacer. De esta manera, la predicación es en primer término no tanto un sistema completo de respuesta como una permanente exploración de preguntas. A Dios —en la homilía— no se le puede dar por supuesto y afirmar sencillamente, eliminando los interrogantes, sino que siempre se le debe buscar con la máxima atención, entrega y responsabilidad. Predicar es un acompañar de creyentes a creyentes. Merecería la pena hacer un sondeo y un análisis sobre la función y trascendencia de la pregunta homilética en las predicaciones que versan sobre el problema de Dios. El resultado evidenciaría con toda seguridad que la pregunta como cebo o anzuelo no es suficiente, sino que ha de ser verdadero alumbramiento de la pregunta del oyente o apertura del oyente a la pregunta por la realidad y el sentido de su vida, lo cual puede ya llegar a constituir la pregunta sobre Dios. Esta pregunta se puede articular de muchas maneras: como pregunta por la esencia de las cosas, por la responsabilidad ante los demás, por la definición de la existencia. Puede surgir de una experiencia de felicidad o de amenaza, de la experiencia de limitación y de la experiencia de sentirse avasallado, en la convivencia humana, por el tú y el nosotros. Pero debe plantearse y debe llevarse a soportarse hasta el final. El

problema de la predicación debe, pues, plantearse de tal modo que la pregunta resultante de la experiencia mundana no haga referencia al problema de Dios como a un problema distinto y hasta extraño quizá, sino que ella *es* ya, si se plantea y verifica radicalmente, la pregunta sobre Dios, en forma de una autotrascendencia que va más allá de toda experiencia controlable y eficiente. De esta manera, toda pregunta del mundo de la experiencia, planteada y verificada hasta el final, puede instalarse en el misterio incontrolable de toda realidad. Toda pregunta de interés *puede* así convertirse en cifra o clave de la pregunta sobre Dios. El predicador no puede en principio hacer más que brindar este interrogante, aunque no le está permitido quedarse ahí simplemente. Pero tampoco debe dar este paso decisivo atropelladamente. Puede que la pregunta esté todavía oculta y soterrada en el hombre. Mucho se ha ganado si se la puede despertar. En el mismo hombre yace latente la pregunta como posibilidad, pero no la respuesta. La respuesta no resulta sin más de la pregunta. Esto han demostrado sobre todo los trabajos exegéticos, sin excluir del todo a los dogmáticos. Pues de lo contrario hablar de Dios sería una *simple* autointerpretación del hombre, una ayuda mitológica de la autocomprensión. Pero como sólo hay respuestas si hay preguntas, la predicación no puede pretender de manera ingenua y con aparente connaturalidad tener a disposición de todos unas respuestas a preguntas no formuladas. De ahí que, y ésta es nuestra opinión, la articulación de la pregunta en la predicación tiene preferencia sobre la respuesta. Si la teología y la predicación no mantienen despierta la *pregunta* sobre Dios, ¿quién lo podrá hacer entonces? Si el quehacer de la teología es presentar el misterio de Dios o a Dios como misterio que no puede ser atajado por solución alguna, sino que permanece siendo misterio, ¿qué otra cosa más importante pueden hacer tanto ella como la predicación que

mantener viva la pregunta sobre Dios? La pregunta homilética siempre habrá de ser formulada dentro del contexto de las preguntas básicas concretas del hombre si quiere ser pregunta humana. El desvelamiento y el desafío de la pregunta es el camino para que el hombre no sólo oiga, sino también escuche y atienda a lo que en y por la predicación le es dicho de parte de Dios.

Por todo esto, la tematización de la pregunta me parece ser el primer problema de toda predicación hoy, en un tiempo en que la realidad Dios no cuenta ya de una manera inapelable y evidente como fundamentación existencial del hombre. Toda pregunta del hombre puede ser y hacerse su pregunta por Dios. La cuestión del sentido, por ejemplo, nos sitúa en un espacio abierto de la existencia humana, en el cual puede ser percibida la pregunta sobre Dios. Percibida a la manera como yo percibo un quehacer, un oficio, a saber: comprometiéndome en ello. Con esto no se quieren dar pruebas, ni siquiera sentar afirmaciones; sólo se han descubierto unas posibilidades en las cuales puede uno comenzar a preguntarse por Dios. Es tarea de la predicación hacer que estas situaciones fundamentales sean transparentes y ayudar a indagarlas e interpretarlas.

2. *El problema homilético del uso de la palabra «Dios»*

La respuesta correcta y útil, dijimos, no resulta sin más del hecho de plantear la pregunta sobre Dios. Dijimos, en efecto, que la pregunta hace abrirse al hombre que la oye a la realidad total, le lleva al límite de lo controlable, al profundo misterio de la existencia; este misterio puede emerger en todos los sitios y en todo momento, en la experiencia del cariño tanto como en la experiencia de la soledad, en la experiencia del

auxilio y del desamparo, en cualquier experiencia a que el hombre esté sometido. Mas ¿cómo puede él definir y responder a esa experiencia no clausurándola, sino aceptándola y dejándola abierta? ¿Cómo puede solidarizarse con la realidad de esa experiencia, cuando la experiencia le atañe y dice algo? ¿Cómo puede él llegar a un acuerdo con ella y cómo puede el predicador ayudarle a ello? Este tiene que contar con que hay un abanico de posibilidades: reprimirla, sortearla, bloquearla y rehuirla. En un caso de éstos hablaría en el vacío. El predicador ofrecerá al hombre, por tradición al menos, la palabra «Dios» con la esperanza de que éste la aprovechará. ¿Pero le ayuda realmente? Si ya santo Tomás de Aquino procede tan cautelosamente con este vocablo, y esto en un tiempo de fe inconmovible, formulando en la q. 2, a. 3: «Quod omnes Deum nominant», o bien: «Quod omnes dicunt Deum», con cuánto más cuidado no deberíamos *nosotros* utilizar esta palabra. Pues la palabra «Dios» es para muchos hombres una cáscara vacía (Schweinsberg), que no está avalada por ninguna conexión, al menos experimentable, con la realidad en que viven.

Si la fórmula analítico-lingüística de Wittgenstein, «sobre el sentido de una palabra decide su uso en el lenguaje», es válida, el uso actual del idioma ha de ser tenido en consideración también por el predicador [2]. Antes de comenzar a hablar de «Dios» hemos de descubrir el marco en que la palabra se comprende y en que puede ser percibida la realidad que con la palabra se expresa. Cuando aparece la palabra «Dios» en todos los idiomas conocidos —originariamente aparecía como predicado, dato interesante—, su significación es sin duda muy diferente, debido a que está respaldada por muy distintas experiencias individuales y colectivas, ex-

[2] «Las palabras no tienen como tales un sentido exclusivo definitivo y correcto; sólo lo tienen a través de su uso» (cf. K. Jaspers, *Die Sprache* [Munich 1964] 70).

periencias de carácter gozoso, angustioso, feliz y doloroso. Los vocablos obtienen su contenido del correspondiente contexto del modo de vivir del hombre, de sus intereses, conflictos y posibilidades emocionales y cognoscitivas. Por lo mismo, experimentan una nueva carga de contenido, si el contexto de la existencia humana cambia sustancialmente. Si el contenido de la «fórmula vacía» Dios lo han de integrar imágenes cósmicas o caracteres humanos, y lo decide el modo de entender la existencia, está determinado por el campo de interés del pensamiento en sus determinados momentos históricos. Si queremos resaltar la importancia del mensaje de salvación debemos primero descubrir y explicar en qué circunstancias es hoy eficiente y útil concretar su contenido. Podría decirse quizá que el vocablo Dios de predicado se ha hecho nombre y ello le ha dado un carácter presuntuoso. «Muy a menudo ponemos en nuestros labios el nombre de Dios tan sin pensar como si se tratara de una cifra para todo y para nada. Diciendo 'Dios' tan impensadamente, ya le hemos desvirtuado muchas veces» [3]. El Dios en quien nosotros creemos tiene sin duda un nombre. Es Dios con nosotros, Dios para nosotros. Pero ocurre que entre los hombres de hoy no se puede muchas veces hablar de Dios ni como predicado ni como nombre, sino de una manera exclusivamente sincategorial, junto con otros contenidos. Tales conjunciones se presentan de múltiples formas en el pensamiento teológico actual. De ellas tienen una especial relevancia para la predicación *aquellas* que están avaladas tanto por el uso actual del idioma como por el empleo lingüístico del mensaje revelado —aunque en el contexto sean diferentes—. Por ejemplo, cuando Dios es denominado nuestra paz, o amor, justicia, futuro, libertad, humanidad; cuando interpretamos a Dios como el poder del futuro (Pan-

[3] H.-J. Schultz, *Weltlich von Gott reden* (Stuttgart 1963) 34.

nenberg) o como el punto de partida de nuestro vagabundear (Braun); para ello, incluso, ni siquiera utilizamos la palabra «Dios», porque ésta ya no posee un valor tan indiscutible como antes en el lenguaje cotidiano. Tales circunloquios ayudan a encontrar el punto de enlace de una posible inteligencia y a obtener una primera conformidad con lo que se dice. En la predicación, sin embargo, no deben estos circunloquios ser empleados abruptamente, sino introducidos paulatinamente y entroncados con la tradición anterior. De otra manera no sirven de medios de comunicación, por muy idóneos que sean para descubrir perspectivas y dar orientaciones, suscitando preguntas e intereses. Mas para la predicación no basta simplemente con buscar y encontrar el punto de entronque común. Tan necesario como delimitar el marco de la previa comprensión mutua es resaltar con toda claridad la diferencia del mensaje de Dios, si la respuesta ha de ser algo más que una mera explicación de la pregunta. Es la diferencia que existe, por ejemplo, entre la paz factible y la paz prometida en el mensaje de Navidad y de Pascua, que tienen sin duda que ver una con otra, pero no son la misma cosa; o entre la justicia que se ha de implantar y exigir y el don salvífico de la δικαιοσύνη, que es un regalo. Solamente después que en la predicación han sido considerados estos dos aspectos puede el problema humano de la paz, la justicia, la libertad y el futuro hacerse problema de Dios. Dios, entonces, se otorga a sí mismo en el amor entre los hombres, por ejemplo, sin eludirlo nunca, pero también sin agotarse nunca en él. Dios no es un objeto de este mundo, sino el horizonte en que tienen su lugar todos los objetos particulares. Dado que Dios es la realidad absolutamente más exigente, todas las palabras dan testimonio de él. ¿Cómo deberemos hablar de Dios, si Dios es aquel «en que vivimos, nos movemos y somos»? (Act 17,28).

¿Cómo debe, pues, el predicador emplear el vocablo «Dios»? Creo que no es ninguna solución sustituir simplemente esta palabra (aunque *de facto* sea malentendida o incomprensible) por otras, ya que con ello la carga de interpretación (por ser un sustitutivo) dificulta más que facilita la comprensión. El predicador debería más bien conservar la palabra «Dios», pero utilizándola como una cifra o clave que no se entiende del todo y requiere explicación; así hará ver que con ella se pone de relieve una dimensión de la realidad que escapa a la actual operabilidad de la realidad mundana, pero que sin duda constituye, aunque soterrada, una de las perspectivas necesarias de la misma.

3. *El empleo homilético del idioma respecto al problema de Dios*

El problema de Dios como problema de la predicación no se cifra sólo y exclusivamente en la tematización de la pregunta como pregunta del oyente y en la aplicación de la palabra «Dios» con objeto de mantener conscientemente abierta la pregunta, sino que respecta también al uso del idioma en su totalidad, es decir, al modo como debe manejarse el idioma para hablar de Dios. En esta última consideración se vuelve a insistir fundamentalmente en el suceso de la comunicación que ha de establecerse a través del lenguaje. La comunicación es condición básica de toda comunidad, y entre los hombres se realiza primariamente a través del idioma, a través del lenguaje humano. Justamente por ser el lenguaje un modo fundamental de comunicación, su eficacia homilética ha de medirse en su misma función comunicativa. A este respecto, creo que hoy se achaca con toda razón a la Iglesia una ineptitud lingüística, aunque sabe emplear a la perfección grandes palabras, un tono patético y un lenguaje con-

movedor. La proclamación de la palabra exige que predicador y oyentes están en mutuo contacto, que el lenguaje sea conversacional y, en fin, que ambos, predicador y oyentes, no utilicen «juegos lingüísticos» totalmente diferentes o desproporcionados [4]. El lenguaje especializado de la teología y el lenguaje religioso en general, ¿no se sirven acaso de juegos lingüísticos, aun cuando éstos sean utilizados de una forma muy simple? ¿Pueden aquéllos ser mediadores de una mutua inteligencia fuera de su sistema establecido de relaciones? Con el cientismo que invade toda la teología se agudiza progresivamente el peligro que corre la predicación. Y esto atañe no solamente al modo de hablar tradicional o escolástico y al lenguaje del catecismo, sino también a la actual terminología específica de la ciencia teológica. De lo difícil que es su traducción al lenguaje usual podría todo predicador contar y no acabar. Por supuesto, el predicador no debe hablar al gusto del oyente, pero al menos debe hablar su lenguaje. Ya dice el mismo san Agustín: «Si tú has dicho algo y el otro no lo comprende, es que no lo has dicho». El lenguaje que crea comunicación depende menos de una acomodación histórico-racional de las palabras que de los sistemas de comprensión en que el predicador y los oyentes se encuentran y que señalan los derroteros a seguir. Sólo cuando el predicador se sirve del lenguaje de los oyentes puede él colocarlos en situación de oír lo que Dios dice. La gran tarea que en esta línea tiene planteada el predicador se agudiza aún más por la progresiva pérdida de homogeneidad que acusan los sistemas de inteligencia.

Quizá aquí se pueda objetar que todo esto no son más que cuestiones inútiles y secundarias o problemas falsos incluso, dado que la proclamación de la palabra

[4] Cf. para esto el trabajo de B. Casper en este mismo volumen.

de Dios es por sí misma eficaz. Y no cabe duda que esta afirmación puede probarse de muchas maneras. Cuanto más se fíe el predicador de la eficacia de la palabra de Dios tanto más provechoso será su esfuerzo, tanto más útil será su solicitud por los problemas de elaboración del lenguaje humano, o sea, por descubrir las condiciones lingüísticas bajo las cuales se proclama, aquí y ahora, la palabra de Dios. La palabra de Dios se sirve de nuestro lenguaje, pero nuestro lenguaje no se puede servir de la palabra de Dios, de tal modo que no sería exacto decir que de lo que se trata única y exclusivamente es de cómo expresar en el lenguaje de los hombres la palabra de Dios. Por la misma razón que la palabra de Dios se sirve de nuestro lenguaje humano como medio de comunicación, es decir, mediatamente, hay que exigir todo cuidado y esfuerzo para sacar de él el máximo rendimiento posible. Nuestro lenguaje tiene que reconocer sus límites tanto como saber sus posibilidades para ponerse a disposición de la comunicación, de la autocomunicación de la palabra de Dios. De ahí que el lenguaje de nuestra predicación esté sometido a las condiciones de toda jerga de comunicación o de noticia.

Toda noticia encierra elementos indicativos y elementos apelativos [5]. Si hay o no clara diferenciación entre locución constatante y performativa, es cosa que se puede dudar: pero no cabe duda de que el carácter apelativo (interpelativo) de la afirmación que transmite un mensaje es especialmente grande, porque no se trata de un simple hablar de algo o de alguien, sino que se da acceso al destinatario a una significación, a una

[5] «La mutua injerencia y confluencia de afirmación indicativa y llamada apelativa, de noticia e interpelación, de comunicación y alocución, de acontecimiento e intención no es una característica propia y exclusiva de la predicación cristiana, sino que es un elemento integrante de toda información» (H.-D. Bastian, *Verfremdung und Verkündigung* [Munich 1965] 28).

«buena noticia» para él, como muy bien podría traducirse la palabra evangélica para un modo de entender como el actual. Una intención interpelativa o apelativa de este tipo es muy propia del hablar de Dios sobre todo, ya que ello no tiene sentido si no tiene como objetivo el consentimiento y la adhesión. El lenguaje como llamada (interpelación) se orienta a la libertad del otro, solicita su decisión. No solamente quiere interpretar el mundo de los hombres, sino cambiarlo.

De esta manera, la predicación es y seguirá siendo siempre una llamada a la fe o, lo que es lo mismo, un diálogo con la incredulidad. Una predicación que entiende que su verdadero destinatario es el hombre que no la escucha o que no quiere del todo prestarle atención, está en condiciones de realizar lo que el hablar de Dios pretende: la conversión, incluso la conversión del incrédulo que hay dentro del creyente, la conversión de una fe débil y contrariada a una fe viva, eficiente y renovada. Hemos de hablar, pues, al «pagano» que se esconde en todo cristiano. La predicación no puede ni debe ser un medio precipitado de autoafirmación de la fe, sino que debe ser una ayuda para replantearla y recobrarla al mismo tiempo.

El quehacer homilético consiste, por tanto, en una articulación del problema de Dios (en el horizonte del mensaje en cuanto buena noticia), en cuanto este problema afecta y atañe a la incredulidad dentro de la misma fe. Su máxima dificultad reside en que la noticia de Dios, hoy día, apenas conmueve a nadie, al menos *dentro de* la Iglesia; esta noticia, que una vez fue la gran provocación y, si quiere seguir fiel a sí misma, debe seguirlo siendo.

Todo esto nos lleva de la mano a otro problema de lenguaje homilético. ¿Cómo puedo yo expresar en palabras esta provocación? Dicho de otra manera: ¿cómo puedo yo, por medio del lenguaje, actualizar en el oyente el mensaje de Dios?

Ciertamente, al predicador le es difícil hoy día, en esta abundancia de información, hacerse oír. La dificultad proviene en gran parte, sin duda, de la muy distinta postura inicial que hoy tiene el oyente. Es una situación que nosotros, la mayoría de las veces, no podemos cambiar. Si nosotros aquí nos hacemos problema de Dios en la predicación, deberemos buscar las posibles razones de su miseria en ella misma. Y estas razones no son exclusivamente de carácter lingüístico. El lenguaje como instrumento de información debe hacer experimentar la noticia como nueva, si quiere despertar y encontrar el interés. Si el contenido de lo que se dice es de siempre conocido, si el oyente ya se ha acostumbrado al modo de hablar, el lenguaje es ya incapaz de despertar la atención. Las viejas noticias no tienen interés. De ahí que la predicación deba en primer lugar mover a los oyentes a escuchar y a contar con la posibilidad de que aquí y ahora se les va a comunicar algo nuevo. El mejor medio para ganarse la atención, para suscitar preguntas y despertar el interés al hablar es la llamada técnica de la «extrañación» [6]. La extrañación es un instrumento lingüístico de dar novedad a una pretensión de verdad y a un contenido, de hacer inusitado lo rutinario, de conceder importancia, como dice Bert Brecht, a una cosa habitual. Sólo así volverá a emanar de la noticia una fuerza orientadora. El predicador debe transmitir una *nueva* visión y una *nueva* audición, no repetir simplemente lo viejo, para romper la apatía ante lo evidente. Nada es, sin embargo, menos evidente que la realidad a la que llamamos Dios. Desde este punto de vista, ¿no tiene el hablar de la muerte de Dios, como muerte de una exigencia que ya no es palabra viva, un efecto de extrañamiento o alienación, que podría provocar al menos una curiosidad crítica? El lenguaje de la predicación al estilo del

[6] *Ibíd.*

catecismo, y más todavía el lenguaje de la liturgia, renuncia conscientemente a decir lo antiguo de una manera nueva. Respecto al problema de Dios hemos de hacer constar: sólo podemos decir lo mismo si lo decimos distinto [7]. Esto atañe también en su mayoría a nuestro lenguaje religioso; por el uso del lenguaje siempre estarán colmados de contenido religioso muchos vocablos, imágenes y modelos; el lenguaje religioso necesita de ese efecto de extrañamiento, porque se ha convertido en un lenguaje de *ghetto,* en un lenguaje raro, en un juego lingüístico incomprensible en el campo de referencias del oyente. La tarea que corresponde a la predicación consiste en hacer saltar ese *ghetto* normativo a la hora de hablar de Dios. Bien es verdad que tanto ayer como hoy ha de existir un «lenguaje sacro», pues «dondequiera que no se trate simplemente de cifras científico-naturales y técnicas, sino de dar expresión a esa existencia humana que se da desde siempre y es indomeñable a la ciencia natural, las palabras más sencillas y actuales ya tienen ahí por sí mismas una trascendencia abismal, una referencia al misterio que llamamos Dios» [8].

Antes de terminar quisiera mencionar al menos un último problema de la predicación respecto al problema de Dios. Si el lenguaje de la predicación quiere hacerse merecedor de crédito en el hombre de hoy, que habla

[7] No se trata de decir «menos», sino de decir lo correcto, lo necesario y lo posible conforme a la situación. Si yo digo siempre lo mismo en distintas situaciones, no estoy diciendo lo mismo; la única garantía de que es lo mismo es decirlo de otra manera —esta frase, dicha por G. Ebeling en otro contexto, también sirve para aquí—. Sólo en la variación se conserva y se acredita la identidad. Véase H.-J. Schultz, *Weltlich von Gott reden* (Stuttgart 1963) 31.

[8] K. Rahner, *El problema de la «desmitologización» y el ejercicio de la predicación:* «Concilium» 33 (1968) 374-395: IV. El carácter del lenguaje de la predicación. 1. Predicación cristiana como predicación a los «gentiles».

sincera y objetivamente, debe tener presentes sus propios límites de expresión y la permanente insuficiencia de sus palabras, imágenes y conceptos, o dicho al estilo de la tradición, su carácter analógico. A veces saldrá bien este propósito, si hablamos de Dios de manera indirecta, como lo hacen las parábolas de Jesús. Este carácter primario de alocución indirecta debería resaltar más vigorosamente en la predicación. Facilitaría a su vez esa delicadeza y ese carácter de ofrecimiento que es la forma lingüística propia de la predicación.

Sólo hemos podido exponer algunos de los problemas más importantes de la predicación en lo tocante al problema de Dios. Podrían ampliarse y multiplicarse mucho más. Mas, para concluir, hagamos sólo una advertencia: el problema de Dios como problema de la predicación es también en su aspecto lingüístico un modo de profesión de fe. La profesión de fe intenta introducir una realidad en el mundo del oyente, hablando de ella. Es una realidad que se anuncia, pero permanece misterio. Con lo que podemos afirmar que la realidad de Dios sólo está al alcance del mundo en la profesión de fe, porque ésta, en definitiva, sólo es comunicable de este modo. Y todo esfuerzo lingüístico sólo de este modo puede facilitar la comunicación.